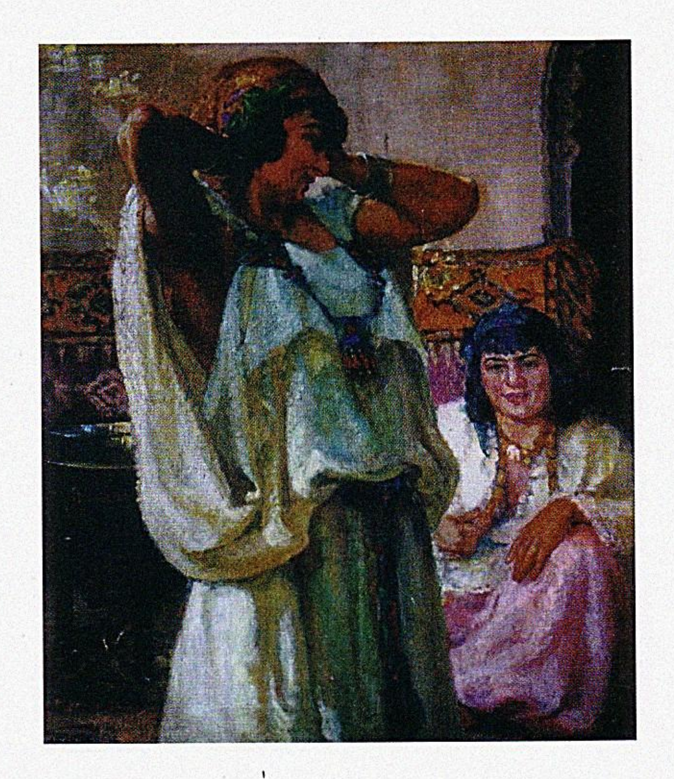
مالك شبل

الجنس والحريم روح السراري

السلوكات الجنسية المهمّشة في المغرب الكبير



ترجمة : عبد الله زارو

أفريقيا الشرق

Malek Chebel
L'ESPRIT DE SERAIL
Perversions et marginalités sexuelles au Maghreb

المؤلف : مالك شبل
المترجم : عبدالله زارو
عنوان الكتاب
الجنس والحريم روح السراري
رقم الإيداع القانوني : 0762/ 2006
ردمك : 2 -431- 9981-25
أفريقيا الشرق - المغرب
159 مكرر ، شارع يعقوب المنصور - الدار البيضاء
الهاتف : 04 95 25 0522 - 13 98 25 0522 - الفاكس :20 29 25 0522 - 80 00 44 0522
مكتب التصفيف التقني : الهاتف : 54 / 53 67 29 0522 - الفاكس : 72 38 48 0522
البريد الإلكتروني : E-Mail : africorient@yahoo.fr

مالك شبل

الجنس والحريم
روح السراري

السلوكات الجنسية المهمّشة في المغرب الكبير

ترجمة : عبد الله زارو

أفريقيا الشرق

تقديم المترجم(*)

لقد سبق في موضع ما لعالم الاجتماع الفرنسي «ميشيل مافيزولي» أن عبر عن تصور مفاده أن الحيوية الاجتماعية تجد تعبيرها العميق والأصيل في معطيين أساسيين : المعطى الديني والمعطى الجنسي ، أو فيما يحلو لـ «شورسك» الألماني تسميته بثقافة المشاعر[1] .

يمكننا القول إن الكتاب الأخير للباحث الجزائري مالك شبل يأتي ليؤكد بكثير من الكثافة الإقرار السابق . يتعلق الأمر بـ«روح السراري»[2] الذي صدر عن منشورات « Lieu commun» ، 1988 .

فماذا يكشف لنا هذا المؤلف؟

منذ البداية ، يثير الباحث الجزائري الانتباه إلى أن ما بين دفتي هذا الكتاب يتضمن من الفصول المتمايزة لجهة محتواها المباشر نفس ما يتضمنه من الفصول المتضامنة والمتكاملة لجهة طبيعتها . أما الحقل الذي تتجه إليه هو الحساسية التقليدية[3].

يحتوي الكتاب على 231 صفحة من القطع المتوسط ، تتقاسمها سبعة فصول مع مقدمات أولية وخاتمة . إضافة إلى ببليوغرافيا دسمة تنهل من مختلف المراجع لغة، وتخصصا ، وإحالات غنية ومطولة في نهاية كل فصل .

(*) - نشر هذا التقديم بجريدة «الكشكول» يوم الاثنين 22 يوليوز 1991 .

1 - ميشيل مافيزولي : «زمن القبائل : أفول الفردانية في مجتمعات التكتلات» ، مطبوعات كلانسييك ، 1988 .

2 - السراري : جمع سُرِيّة ، قال بعضهم : اِسْتَسَرَّ الرجل جاريته بمعنى تسرَّاها ، أي اتخذها سُرِيّة . والسُّرية : الأمة التي بوَّأته-ا بيتا ، وهي فُعْليّة منسوبة إلى السر وهو الجماع والإخفاء ، والجمع السَّراري . لسان العرب : مادة سرر .

يرى الباحث في مقدماته أنه ، وعلى الرغم من الطابع المتمايز ظاهرا لفصول هذا النص ، فإن القارئ الثاقب لا يفوته أن يلحظ ذلك الخيط الناظم لها : إنها ما يسميه بأنثروبولوجية العلامات التي ليست مجرد حجاج فني أو تحايل إبستيمولوجي . إنها أنثروبولوجية تبدو لنا ، على العكس من ذلك ، مؤسِّسةً لنظام فهم التمظهرات الجنسية في المجتمع المغاربي وتحليلها داخل قالب الدين الإسلامي . ومع ذلك ، فإن مشروع «شبل» لن يتأتى إدراكه بسهولة ، وللوهلة الأولى ، بمجرد قراءة هذا المقطع . يتوجب لذلك اجتياز متأن لفصول الكتاب السبعة ، وخاتمة بمثابة فصل ثامن لطولها وعمقها ، حتى نتمكن من الأخذ بتلابيب ومجاميع مشروع «شبل» في إطار أنثروبولوجيا العلامات التي يقترحها .

في كل فصل ، بل في كل مقطع ، يتعلق الأمر –حسب تعبير «شبل»- بالإحاطة ، في واقع الأمر ، بواقع منفلت[4] ، واقع المسكوت عنه ، اللامفكَّر فيه واللامُفْصَح عنه ، وبكلمة واحدة : بسلسلة من «التابوهات» التي ، وعلى الرغم مما تتميز به من حركية فاعلية داخل المجتمع ، فإنها لا زالت تحجبها جدران سميكة من الصمت العجيب .

فما هي هذه القضايا التي من شأن الكشف عنها بلورة وإعداد أنثروبولوجيا مغاربية عن العلامات ، والرموز ، والإيماءات؟

هناك :

أولا : الجنسية المثلية بنوعيها النسائي والذكوري ، وكان ذلك هو موضوع الفصل الأول من الكتاب .

ثانيا : الكلام الفاحش (الفصل الثاني) .

ثالثا : تابو البكارة (الفصل الثالث) .

رابعا : الحجاب والجنس (الفصل الرابع) .

خامسا : أدب الجنس في الثقافة العربية (الفصل الخامس).

سادسا : ظاهرة الزغاريد (الفصل السادس) .

سابعا : ظاهرة الختان (الفصل السابع) .

4- انظر : مالك شبل : «روح السراري» ، ص : 193 .

أخيرا ، نجد حديثا مستفيضا عن هذا المفهوم الذي عنون به «شبل» مؤلفه «روح السراري» . وكأي مفهوم ، فإن روح السراري لا يحيل على واقع أو واقعة بعينها ، بل إلى تلك الحالة العامة التي قد لا توجد في أي مكان ، وبكل حذافيرها ، وقد توجد في أي مكان دون استثناء .

إنه النموذج المثالي « Idéal Type » لـ«فيبر» -على طريقة «شبل»- يجرد على مستوى المفهوم واقعا من التصورات والسلوكات المهمشة داخل المجتمع المغاربي .

قضايا روح السراري

بادئ ذي بدء ، يحذر المؤلف ، بالنظر إلى الطابع المتفرد ، نسبيا ، لهذه المحاولة من أي تصنيف لها ضمن هذه الخانة أو تلك ، فليست لا دفاعا عن واقع ، ولا هجوما مجانيا عليه . مع ذلك ، يضيف «شبل» بأنها «تجازف بأن تكون ملتقى لعدة مهمشات» تُعالَج ، سواء على مستوى علم النفس المَرَضي أو في إطار علم اجتماع الثقافة[5] .

وفي هذا الجو من الرغبة في التعبير بوضوح وشفافية ، يداهمنا «شبل» بالقول :

«من الضروري طي قناع كثيف ذي ثوب مزدوج : قناع الصمت المزعج . إن الجنسية المثلية المغاربية موجودة ومنتعشة (. . .) ليست أقل باروكية وغنى من كل الحساسيات ، وبالأحرى الحساسية المتوسطية» [6].

ظاهرة اللواط وظاهرة السحاق ومواقعة الحيوانات كلها تشهد على هذا الحضور المتجاهل . وأكبر دليل على وجود هذه الظواهر ، تلك الأحكام الاجتماعية الصادرة تجاهها ، فاللواطي يُنظَر إليه في الوعي العام باعتباره كائنا منحطا غير ناضج ، وبشكل ما ، غير كامل . تكوينه العقلي والفيزيقي مشكوك في سلامته ، وعواطفه مهازل محضة . فالعائلة كلها ستتزعزع لمجرد رواج شائعة مفادها أن ابنها عاجز عن الاتحاد جسديا بامرأة[7].

أما عن الشق الثاني في الجنسية المثلية والمتمثل في السحاق ، فيعترف شبل أنه لا يتوفر ، في هذا المجال ، إلا على فرضيات عمل ، فالسحاقية لا تجرؤ على التصريح

5- انظر : مالك شبل : «روح السراري» ، ص : 16 .
6- نفسه .
7- نفسه ، ص : 19 .

بفعلتها ، إلا أن مجمل المعلومات في هذا الخصوص تتناقلها الألسن ، ويبقى العالم السحاقي -حسب تعبير شبل- قارة سوداء ، أي أنها مجهولة في تفاصيلها رغم حضورها الفعلي .

أما بخصوص سلوك جنسي هامشي آخر وهو الزُّووفيليا ، فيرى المؤلف أنه ممارسة شائعة بكثرة في قرى المنطقة ، التي تصبح زووفيليا نشطة بمجرد ما تصبح كل إمكانية لعلاقة جنسية ما قبل زواجية مستبعدة من الاهتمامات الاجتماعية اليومية . هكذا تكون للزووفيليا وظيفة الكشف عن نضج جنسي لعدد مهم من الشباب الذين تُلَوْلِبُهم الرغبة . إن الزووفيليا مرحلة متواضع عليها ، «طبيعية» إجمالا لكونها مندمجة في شبكة من الدلالات والتسامحات الجماعية[8].

إن هذه الوضعيات الجنسية المزركشة الموجودة على الضفة الأخرى لما هو رسمي أفرزت صورا رمزية كبرى مواكبة ، كصورة المخصي ، الذي وإن لم يكن حاضرا في الواقع المغاربي بالقوة نفسها التي يوجد بها في المخيال الشعبي ، فإنه لا زال يمارس حضوره . إضافة إلى صورة الغلام : موضوع الشهوة الذكورية ، وكذا صورة المخنث المتماهي .

يخلص شبل من هذا الفصل إلى الحديث عما أسماه بالبنيات الرئيسية للجنسانية الهامشية المغاربية ، ذاكرا صورها الكبرى :

«التلصصية «Voyeurisme» الفيتيشية ، مواقعة الحيوانات ، الشبقية ، العادة السرية بنوعيها ، التشخيصية القائمة على مخيال شفوي ، كلها بنيات للشذوذ الجنسي في المجتمع المغاربي» [9].

من السلوك إلى المتخيّل

من السلوكات إلى المتخيّل الشفوي يحصل التعبير عن واقع واحد . هكذا ، فإن الفصل الثاني يترصد التجليات الشفاهية لهذا الواقع الجنسي المهمش ويحمل عنوان «الكلام الفاحش» . وفي مقدمته يسجل شبل طبيعة العلاقة التي تربط المغاربي

8 - انظر : مالك شبل : «روح السراري» ، ص : 35 .
9- نفسه ، ص : 37 .

بالفحش : «إن العلاقة بالفاحش من الكلام أو الفعل هي علاقة بالمكبوت . إن الفحش المتناقل بين الناس هو العالم الخلفي لعالم عقلي تهيمن عليه التوترات السيكولوجية من نوع العدوانية اللاواعية والمحظورات الاجتماعية . إن الفاحش انعكاس لمستوى خفي يصدر ، في الغالب ، من درجة الإشباع الجنسي ونوعية هذا الإشباع . أما الفحش فتمظهر شفوي يُذكِّر بـ «اللامفصَح عنه» ، والذي يُزاوَل بشكل مغاير . فوق كل ذلك ، فإن الفاحش من الأشياء يلعب دور التجاوز والانتهاك...» (10) . في هذا الإطار ، يعرض شبل عينة مختارة من التعبيرات التي تعكس هذه المشاعر لدى الإنسان المغاربي ، والتي تلتقي عند كونها استعارات لحمولات دلالية ذات بعد سيكو-سوسيولوجي . من هذه التعبيرات : «غْطاي ، قْواد ، عاكْرة ، هْجَّالاَ ، عائشة الراجل ، سْخونة ، مْخْسْرة ، قْحْبة...» .

بعد ذلك ينتقل شبل إلى إحدى النقاط الأخرى الساخنة في التصورات الشعبية حول الجنس والجسد : إنه تابو البكارة . يتمثل إسهام شبل ضمن إشكالية البكارة هذه في ربطها بالبنيات العميقة للتفكير والتصور الشعبي عوض ربطها بتفسيرات متعالية وإيديولوجية ، وهو التوجه نفسه الذي سيلحظ عليه عند تناوله لظاهرة الختان في المجتمع المغاربي .

أولا : إن تابو البكارة مرتبط باستيهامات ذكورية يكون موضوعها هو المرأة ، وباستيهامات أنثوية يكون موضوعها هو الرجل ، وهذه الاستيهامات هي مجموعة من الأفكار الشائعة والأحكام الذاتية والاجتماعية المتوارثة .

وفي هذا المضمار يدرج شبل -ضمن النوع الأول من الاستيهامات- المقولات الآتية : المرأة/ الغولة ، المرأة/ الدلاعة المنشطرة ، المرأة/ القنفذ ، المرأة/ الفرج الغائر .

يقابل هذه الاستيهامات الذكورية استيهامات الرجل/ قلق الافتضاض ، الرجل/ القلق القضيبي .

10- مالك شبل : «روح السراري» ، ص .ص : 67-68 .

11 - انظر : مالك شبل : «روح السراري» ، ص : 87 .

ثانيا : يرى «روح السراري» أن إشكالية البكارة ، بكاملها ، تدور ، أساسا ، حول هذه التصورات المخيالية ، يضاف إليها قانون ناظم في سياق عام هو : حكم الدم ، ذلك الذي يذكرنا ببيت زهير بن أبي سلمى بخصوص الشرف :

لا يسلم الشرف الرفيع من الأذى حتى يُراق على جوانبه الدم ؛ والذي تتحقق من خلاله هوية الزوجة المغاربية ، وهو كذلك موضع لبروز الذكوري وظهور صلاحيته الاجتماعية وتشكله على المستوى الشخصي[11].

وفي مستوى آخر وهو المستوى الذي ينظر فيه إلى البكارة بصفتها نموذجا اجتماعيا ، وتكون موزعة بين وضعين :

وضع الشخصي المطلوب منه أن يقوم بإنجاز : «الرجل» ، والشخص المطلوب منه أن يكون : «المرأة» : «فيجب على المرأة أن تبرهن على حالة دقيقة مرتبطة بجسدها ، وذلك بتقديمها لغشاء بكارة سليم ، بينما يجب على الذكر أن ينقاد لمقتضى آخر : القيام بوظيفة معينة يقال بأن الرجل يفعل بينما المرأة تكون...» [12].

من اللغة المنطوقة إلى لغة الرمز

ابتداء من الفصل التالي حول «الحجاب والجنس» يحصل اهتمام شبل بالجانب الرمزي في أنثروبولوجيا العلامات المغاربية . يتعلق الأمر بلغة الجسد والحركة . ما هو دور ونصيب الحجاب في هذا الاهتمام إذن؟

إن الحجاب يطرح أساسا علاقة الجسد بمحيطه وعلاقته بنفسه ذاتها ، وبتعبير واحد ، إنه يطرح نفسه في قلب ما تسميه الأنثروبولوجيا الاجتماعية حديثا بـ : سوسيولوجيا المظهر «Sociologie des apparences» . في هذا الإطار وضمن هذا التوجه ، يتصور شبل أربع وظائف للحجاب المغاربي :

1 - وظيفة إبعاد / تكثيف

فالحجاب ليس فقط ذلك اللباس التقليدي الذي نُحمِّله مهمة إخفاء المرأة عن الرجل . إذا كان فعلا يؤدي هذه المهمة ، فإنه يؤدي كذلك بجانبها وظيفة أخرى مناقضة للأولى ، ولا تقل عنها أهمية . تتمثل تلك الوظيفة المضمرة في تكثيف النظر

12 - المرجع نفسه ، ص : 99 .

الرجولي إلى المرأة ، تلك النظرة المشتهية التي تضاعف من حدتها الرغبة المتعمدة في الإخفاء التي يمارسها الحجاب ، إذ كلما ازداد الجسد في الاختفاء كلما تطلعت إليه الأعين .

2 - وظيفة انتقالية

حيث تعكس تغييرا في المنزلة الاجتماعية للأنثى : الانتقال من ارتداء اللحاف الأبيض إلى ارتداء اللحاف الأسود بعد دخول دار الزوجية .

3 - وظيفة الفصل المجالي بين الداخل والخارج

الحجاب هنا يعبر عن ذلك الطابع المبهم للاجتماعي . إنه يتمكن ، فعلا ، من تجسيد تلك المفارقة التي هي قوامه ، فالمرأة المحتجبة تظل دائما في الداخل حتى ولو كانت في الخارج . لكن على الملاحظ النبيه أن يتبين بأن هذه الخصوصية للحجاب المغاربي ليست صالحة دوما ، إذ إنها سرعان ما تُلْغَى بمجرد ما تعبر صاحبة اللحاف أو الحايك عن إيماءات جنسية تنقلها حركات جسدها : مشية ، نظرات ، طريقة لباس الحجاب نفسه . . وهنا يدخل الحجاب المغاربي في وظيفته الثالثة .

4 - وظيفة الاستهواء

يطرح المؤلف في هذا الإطار استعمال العاهرات للحجاب ، ليثير الانتباه إلى خصوصية هذا الاستعمال الذي ينتج عنه أساسا تشييئ جسد المرأة . وفي هذه الحالة الدقيقة يلاحظ «شبل» أن الحجاب يصبح مثيرا للافتتان إلى الحد الأقصى ، وينقلب بذلك من لباس الحشمة إلى اللباس الأكثر إيحاء بالجنسي من كل المظاهر الهندامية النسوية . . .[13].

وفي علاقة مستمرة بخاصيته المفارقة تلك ، تنتج عن هذه الوظيفة بالذات للحجاب عملية تشييئ للجسد المستور نفسه . فلكونه لا يسمح للنظر إلا بولوج مناطق محددة من الجسد النسوي ، فإنه يقوم باجتزاء هذا الأخير ، ويساهم في تشييئه . وأوضح دليل على ذلك هو أن المناطق المسموح بالنظر إليها يقع تضخيمها وأَمْثَلَتُها «Idéalisation» من خلال مختلف الأشعار التي يتغزل فيها الرجل بالمرأة فتتحول عيون

13 - انظر : مالك شبل : «روح السراري» ، ص : 127 .

الأنثى إلى عيون ظبية ، والناصية تصبح رمزا للخصوبة ، أما رموش العين فتصبح ، في لغة الشعر ، صفًا متراصًا من السهام الْخَصِيمة قبيل قيامها بالهجوم . لنتذكر هنا قولة كاتب ياسين : عندما يسقط عنها الحجاب أكون منهار القوى ، بحيث لا أقوى على رفع شعرها . أما «فرانز فانون» فقد سبق أن عبّر عن فكرة مثيلة عندما قال بأن غياب الحجاب يُغيِّب معه كل الخطاطة الجسدية للمرأة الجزائرية[14].

من اللغة الرمزية إلى المكتوب

بعد جولة أفق مع هذه اللغة الرمزية ، ينكب شبل على المكتوب ، ونقطة ارتكاز هذا المكتوب هو أدبيات الإيروطقية العربية . ينكب عليه المؤلف ليستجلي غوامضه ، ويفكك مكوناته وميكانيزماته .

في هذا الإطار يميز بين ثلاثة أنماط من الإيروطيقا داخل هذا المتن :

1- الإيروطيقا باعتبارها فعلا .

2- الإيروطيقا باعتبارها تكوينا .

3- الإيروطيقا باعتبارها رمزا .

اعتمد الكتاب في هذا المتن على مرجعين مركزيين هما :

- «عودة الشيخ إلى صباه» لصاحبه أحمد بنسليمان .

- «الروض العاطر ، في نزهة الخاطر» لصاحبه الشيخ النفزاوي .

يتحدَّد النمط الأول من الإيروطيقا في ذلك العنصر السردي أساسا ، حيث يتكشف أن وظيفته تنبني على محض تداعي ذهني والربط بين الصور ، ربطًا نسبيًا في جوهره .

إن الوصف الذي يقدمه هذا النمط من الإيروطيقا لا يرقى إلى درجة من الوجاهة ذات الدلالة ، لكنه يصلح مع ذلك لالتواءات الخيال[15] ، وكل أنواع الحكايات التي تصف قدرات جنسية ذكورية أو حتى أنثوية خيالية ، كأن يفتض رجل واحد بكارة 80 فتاة في الليلة الواحدة بفضل مأكول معين ، وكذا بعض الأوصاف الدقيقة التي ترد مثلا

14 - «سوسيولوجية» ، ص : 42 .

15 - انظر : مالك شبل : «روح السراري» ، ص : 127 .

في كتاب «ليلة الزفاف» للسيوطي لمقادير الأعضاء التناسلية عند الرجل ؛ تدخل في إطار هذا النمط من الإيروطيقا .

النمط الثاني من الإيروطيقا له -حسب شبل- وظيفة تربوية ، بمعنى نوع من البيداغوجية الجنسية المخصصة للشباب البالغ حتى يتمكنوا من الاستزادة من معلوماتهم المبتورة حول المسألة الجنسية . ومن مميزات هذه الإيروطيقا كونها تستعمل الاستعارة للدلالة على معنى خفي أو معاني ، وليس فقط بصفتها تشخيصا .

كتابان متخصصان في هذا المجال يسيران في هذا الاتجاه :

- كتاب المولى أحمد بن سليمان : «عودة الشيخ إلى صباه» المشار إليه أعلاه .

- والكتاب الذائع الصيت : «ألف ليلة وليلة» ، والذي هو -بتعبير المؤلف- كنز لا ينفد بخصوص الإخبار بالممارسات الجنسية لعصره[16].

أما النمط الثالث من الإيروطيقا ، أي الإيروطيقا الرمزية ، فينجح في إعطاء البرهان على القدرة الإلهية الخارقة والقدرة على الخيال الخلاق عند النبي محمد (ص) الذي يجب أن نرى من وراء إنجازاته الجنسية التي ترويها الأحاديث ذلك الانصياع لما هو إلهي ، فالإيروطيقا التي تتناقلها هذه الروايات تتجاوز محض النشوة الجسدية ، إنها طابع للتسامي[17].

في المحصِّلة ، يعاين شبل ، وفي سياق عام ، أن الأدب الجنسي ، ومن ضمنه العربي ، له وظيفة ثابتة مسترسلة في كل زمان ومكان ، فلمواجهة الطبيعة الجرداء للعلاقات الجنسية المتقاطعة كما هي مملاة فوقيا من قبل مشرع ، تعرض الأدبيات الجنسية نفسها باعتبارها مستثيرا لاستيهام جماعي تتوجب إعادة كتابته وإعادة صياغته باستمرار ، اعتمادا على الديناميات الاجتماعية المحيطة والمشروع الجنسي للفرد[18].

فهل يقوم المكتوب الجنسي ، فضلا عن ذلك ، بالوظائف التعويضية نفسها التي هي للمنطوق كما رأينا في الفصل المخصص للكلام الفاحش؟ هل المكتوب الجنسي شكلٌ من الانفلات العالِم من الإكراهات الاجتماعية التي ينفلت منها المتخيَّل الشعبي عن طريق المنطوق الدنس (الكلام الفاحش)؟

16- انظر : مالك شبل : «روح السراري» ، ص : 141 :

17 - انظر المرجع نفسه ، ص : 145 .

بعد هذا الاستطراد ، يعود شبل إلى إحدى تعبيرات الجسد الأساسية والموحية في الفصلين الأخيرين ، يتعلق الأمر بالزغاريد عند النساء وختان للأطفال .

كما هو الشأن بخصوص الحجاب المغاربي ، فإن شبل يتصور الزغاريد ضمن منظور الوظائف التي تؤديها فعليا ، أكانت ذات منحى سوسيولوجي سيكولوجي أو إيروطيقي محض .

يلحظ في البدء أن الوظيفة المركزية البيّنة والأولية للزغردة هي الإخبار[1] ، وعن هذه الوظيفة تترتب كل الوظائف الفرعية التي يمكن أن نتصورها حول الزغاريد ، ويَصْدُقنا الواقع في ذلك .

فالزغردة هي إعلان وإفصاح عن رغبة في اللقاء . للزغاريد مهمة ربط جنس بآخر ، وذلك بإزالة الفصل الصارم القائم بينهما منذ أحقاب ، لذلك فوظيفتها هنا جنسية . أما عن الفترة التي تستغرقها فإنها تكشف عن رغبة في اللقاء ناجمة عن «ثابت» الفصل بين الجنسين في المجتمعات المغاربية[20].

من هنا ، يجدر بالمتأمل في ظاهرة الزغاريد ألا يفهم منها فقط طابعها الاستيتيقي المحايد ، إن الزغاريد رمز لطاقة قوية توجه غريزة للاتحاد قوية بدورها للغاية[21].

ودائما في إطار مقاربة الباحث لأنثروبولوجيا الجسد المغاربي يطرح ممارسة الختان في المجتمعات المغاربية ، هذه الممارسة التي تتضمن عدة أبعاد إضافة إلى بعدها الديني .

أولا : إن ممارسة الختان على الطفل تنتقل به من وضع إلى وضع ، إذ معها تنفتح أمامه مرحلة ارتياب تتخلى عنه فيها الأمّ ، ويلج طور التمايز الهوياتي (. . .) يعاني ، بسبب ذلك ، من قلق هذا التخلي ، ويكون بذلك الختان بالنسبة إليه عبارة عن انفتاح على المجهول .

---

18 - نفسه ، ص : 150 .

19- انظر : مالك شبل : «روح السراري» ، ص : 157 .

20 - انظر المرجع نفسه ، ص : 158 .

ثانيا : إن الختان الممارس على الطفل ينظر إليه باعتباره تسديدا مستبقًا منه لثمن التلذذ الجنسي الموعود ، إلا أنه ، وفي هذا الاتجاه ، يلاحظ شبل أن الختان يضاعِف من الاستيهامات دون أن يحمل إليها ، على المستوى الواقعي ، منظورا مُرْضيًا أنثروبولوجيا[22].

ثالثا : إن الختان في المجتمع المغاربي فعل رامز ، إذ إنه يسمح ببروز الرمز ، ويستدعي ، بطريقة ما ، بعد الغيرية باعتبار أن موضوع العملية يظل مفتوحا على عالم فوق فردي للتواصل ، بعبارة أخرى أو كما يقول «لابلانش» : مع الختان ، فقط ، تحل الذات في الجماعة .

رابعا : يمكن أن نرى في الختان المغاربي معادلا للأدويب الفرويدي ، وجه الشبه هنا -كما يقول شبل- هو أنه كما الأدويب فإن القُلْفة قبل الختان تظل فاغرة فاها أمام التنافس بين الأب والابن . هذا التنافس المعدوم حتى بعيد الزواج ، باعتبار أنه ، وفي المغرب الكبير ، لا يحصل الرجل على اعتراف الأب إلا بعد أن يصبح هو نفسه أبا[23].

تلك إذن هي القضايا المركزية التي طرحها مؤلف شبل الأخير ، وتمتاز في آن واحد ببساطتها ، وعمقها ، وجدتها أيضا .

إن «روح السراري» لمالك شبل ، بالنظر إلى الطريقة المتميزة التي عالج بها هذه القضايا ، تجعله أقرب إلى اهتمام المتخصص ، وإلى الفضول المشروع لغير المتخصص .

وجدّة طرحه ومعالجته ، في حكم المؤكد ، أنه سيُثير نقاشات قد تمس مختلف التخصصات التي ينهل منها مؤلفه . وجدّة طرحه ومعالجته ، في حكم المؤكد ، أنه سيُثير نقاشات قد تمس مختلف التخصصات التي ينهل منها مؤلفه.

22- انظر : مالك شبل : «روح السراري» ، ص : 174 .

23 - انظر المرجع نفسه ، ص : 184 .

تمهيد

إن النصوص الـمُتـضمَّنة بين دفتي هذا الكتاب والتي هي، في الوقت نفسه، متمايزة من حيث محتوياتها المباشرة، ومتكاملة مترابطة بالنظر إلى طبيعتها، تتخذ المغرب الأمازيغي والعربي الكبير حقلا لبروزها، والحساسية التقليدية أفقا لها. لم نكن نتوخى، من خلال معالجتنا لموضوعاتها، الانسياق وراء أي مذهب بِعيْنه إذا نحن فهمنا «مذهب» هنا بصفته خِطابا أو ايديولوجيا منغلقة على ذاتها، أو إلزاما خطابيا أو حتى انحيازا خياليا وذهنيا يستلهم هذا التخصص أو ذاك.

ومع ذلك، فالإسلام - ومن خلال جوانب عدة فيه- هو دين تشكّل حول «مذهب»، ولن يتوفر اليوم على أي تماسك داخلي يُذْكر لو لم يحتفظ بداخله بخطاب توحيدي مشترك، قوامه نماذج ذهنية مكرورة وأفكار، ومعتقدات أعيدت إليها الحياة.

إن قراءتنا للقرآن حريصة على البُعْد الحداثي لهذا النص المقدس (وهي حداثة موجودة بالفعل)، وكذلك على فهم خطاب لم يكن ليستمر في الوجود لو لم يتوفر على إجابات متكيفة مع العالم المحيط بنا في كل مناحيه.

صحيح أن الوضع السوسيو-اقتصادي للجزيرة العربية قبل ظهور الإسلام، وفيها ظهر النص القرآني، يتبدّى، عند التحليل، أكثر تسامحا وأقل إلزامية مقارنة مع تلك الروح المدرسيّة التي «يُؤوِّل» البعض من خلالها، إن لم نقل يُحنِّط أو يحاول ذلك على الأقل، المقاصد البعيدة للنصوص القرآنية.

حصل إذن تعامل مع البعد القداسي للنص القرآني بصفته واقعة ملموسة، ذلك أن المؤمن كان يوجد في وضعية، مُهيّأ فيها أحسن ما يكون التهيؤ، لتلقي المعطى الديني

واستقباله. وهذا الكلام سوف يقودنا إلى طرح ما سوف أسميه بانثروبولوجيا العلامات بالمغرب الكبير، مع الإقرار، للأسف، أنه لن يكون بمقدورنا التوسع هاهنا في هذا الموضوع.

انثروبولوجيا العلامات تلك ليست مجرد حجّة تقنية أو تحايُل ابستمولوجي، إنها، عكس ذلك، تتبدى لنا كمؤسِّسة لنظام، نظام فهم التمظهرات الجنسية بالمغرب الكبير وتحليلها داخل بوتقة الدين الإسلامي. هذا الدين الذي هو بمثابة المحرّك القوي للتماسك الاجتماعي والعنصر الحي في فعل تماهيه. لا وجود لخطاب في المجتمعات المغاربية بمكنته الاستغناء عن الإحالة والإحالة المتينة على الإسلام ونصوصه المقدسة قرآنية وحديثية.

صحيح أيضا أنه بالرغم من أن الإسلام يجيب على الجزء الأكبر من القضايا التي تطفو على سطح المجتمع، إلا أنه لا يختزل لوحده المجتمع برمته. فهذا المجتمع متشدد إلى حد كبير إزاء كل العلامات الدالة على الْمُهمَّش (جنسيا كان أو خلافه). هذا مع العلم أن الخطاب الذي يعمد إلى تحويل «العلامات الْمُحيطية» للحساسية المغاربية عن أمكنتها في اتجاه «المركز» حتى يجعل منها مسوغا لتساؤل متزي بالموضوعية، هو إما خطاب لا مسؤول فاقد للأصالة، ومن ثمة «مريض»، وإما أنه، عكس ذلك، خطاب يدعي كونه «مسؤولا وسليما»، ومن شأن طابعه اللاذع أن يُنصّبه خصما لدودا للصرح الإيديولوجي الأسطوري القائم.

دون تنصيب أنفسنا مناضلين من أجل قضايا خاسرة، من السهل أن نلاحظ بأن الحساسيات الفاعلة حالية بالمغرب الكبير (ما سميناه «علامات») هي قمعية بشكل خاص كلما تعلق الأمر بتولي مهمة التشريع (بالمعنى الواسع للكلمة) والرد على «المهمَّشات الجنسية». لقد كانت الفترات المزدهرة التي شهدها العالم العربي-الإسلامي ومن خلال إبداعاتها الشعرية، الفنية والعلمية، وأيضا من خلال تنظيمها الطبقي (بنية الفضاء المنزلي، تحرر الأمراء، التبعية نفسها لجماعة الصعاليك، الحكم المركزي، الاسترقاق العشوائي، إجراءات قمعية، الخ...) تتعهد خطابا أكثر تماسكا حول مجموع المهمشات الموجودة، حتى ولو لم يكن الخطاب إياه يقدم نفسه بشكل معتدل يأخذ بالحسبان المقتضيات الصارمة للمعتقد الديني. فقد أفرزت الحياة بداخل البلاطات الخالية من أي اهتمام والْمُملّة بالغالب، عدة بدائل تعويضية.

على امتداد تاريخهم، نجد أسرا مالكة، ملوكا، أمراء وحكاما من صنع الخيال يتنافسون أشد ما يكون التنافس من أجل تشبيب عوائد زمانهم، وتكييفها مع ما كانوا يتوهمون أنهم وصلوا إليه من مسلكيات رقيقة ومرهفة. بعد الأمويين والعباسيين والأندلس، قام العالم العربي الذي يغط في نوم عميق، بالدفع بكل المسلكيات الشعبية الموسومة بالعفوية وكل أشكال المهمشات الجنسية وأنواع الخلق المسلكي، نحو منطقة الصمت، وانتهى بها تبعثرها إلى أن تصبح أشياء غابرة ومُوغلة في البُعْد. من هنا نستنتج أن الانزياحات الجنسية ليست محض ابتداعات خرجت من قصور الملوك وبلاطات الأمراء. فابن خلدون بيَّن بخاصة أن تحلل العوائد ارتبط بحياة العمران التي تستقر على الضفة الأخرى لحياة البدو، والتي كانت تجسد المثل الأعلى لعصره.

لكن منذ ذلك الوقت، تفكَّك ما كان يبدو مرجعية للأخلاق الجنسية، ليحُلَّ محله تعميم لسلوكات أخرى شملت شرائحا اجتماعية مختلفة تنتمي إلى المجال الحضري، من مثقفين، وتجار أثرياء، وأرستقراطيين متبرّمين وحَالِمين من كل صنف، وحتى أهل البادية الغلاظ الطبع والمولعون بالفضاءات الكبيرة، بدأوا جميعهم بشكل مسترسل في اجتراح سلوكات جنسية هرطقية بحُبُور قل نظيره.

باستقلال عن هذا الطابع «الأفقي» للممارسات المهمَّشة، ينبغي التذكير بأن الدّين يقوم، بالأغلب الأعم، على أساس من اقتصاد العلامات، تتمظهر، بصراحة ومباشرة أكبر، في التحرر المتزايد من المرجعية الدينية الحرفية، وهو قبل كل شيء تحرر في التفكير الذي كان يمنع التفكير التفصيلي في مثل هذه الموضوعات، ثم بعد ذلك هو تحرر في المسلكيات، مس بطريقة أو بأخرى نواة معتقد كان يتم تصوره باعتباره وعاء حديديا صنعته يد حداد في وضع من الغليان، وتحرّرٌ، أخيرا، في السلوكات اليومية التي تشمل عوائد الاستهلاك، الرغبة وأشكال التبادل. لهذا، فالانثروبولوجيا المغاربية تختار أماكنها داخل ذلك الفضاء الذي تؤثثه الإحالة على هذا النوع من التحرر بحسبانه شرطا مسبقا وتذكيرا دائما بسلطة القانون.

افتتحنا هذا الكتاب بفصل هُزِم فيه شرط هذا التحرر جزئيا من قبَل الدينامية الهائلة لـ«المهمشات الجنسية».

أما الفصل الثاني فقد خصصناه لـ«الكلام الفاحش»، يتيح لنا فَهْمًا أفضل للمكانة التي يحتلها مختلف أفراد العائلة، فتجعلهم جراء ذلك إمَّا محترمين أو مُبْخسين من قبل وسطهم الاجتماعي.

مع «تابو البكارة» نتناول بالدرس والتحليل الإيقاعات المختلفة لهذا التابو، والتي تتأرجح بين الواقع المعيش، وهو المختبر الذي لا يضاهيه في الأهمية مختبر آخر، لأنه يَسْمح بالملاحظة المباشرة والمشارِكة لتجليات هذا التابو، وبجانبه «مختبر الإيماءات» والجامعة التي هي مختبر آخر ينفصل عن سابقيه، وبداخلها، جميعها، تُصْهر المفاهيم والتبريرات النظرية المختلفة.

الفصل الرابع سيكون نوعًا من التكريم لـ«الهرطقة» الهندامية المتوارثة جيلا بعد جيل، ونقصد بها الحجاب. وقفنا على علاقات مفترضة وثيقة تربطه بالمجال الجنسي، وبالأخص بهذا الجزء من الجنس الذي لن يجرؤ أبدا على قول نفسه تحت طائلة الاندثار، ونعني بذلك «الاستهواء» أو الغواية الضمنيّة.

أما الفصل الموالي فإنه يمتد ليشمل الحساسية العربية برمتها، وذلك بتقديمه رؤية عن الأدب الإيروطيقي العربي، وينصب اهتمامه، جزئيا، على معرفة ما إذا كان هذا الأدب الخصيب جدا في زمانه، بمقدوره الظهور مجددا، وتخصيب أذواقنا التي نريدها «هنا والآن» خالية، متحررة من كل حشمة مزيفة ونفاق اجتماعي.

الزغاريد فن يرمز إلى الاحتفال، يتخذ أشكالا متعددة في المغرب الكبير وفي البلاد العربية. وقد أشار إليه «هيرودوت» في القرن الرابع قبل الميلاد بكتابه «Enquête» في سياق حديثه عن ليبيا القديمة. وملاحظاته حول هذه الظاهرة لها مغزى تاريخي خاص، لكنها تكتفي بملامسة سطحها دون النفاذ إلى أعماقها.

تختلف مقاربتنا، في جوهرها، لفن الزغاريد عن مقاربة أب التاريخ، فهي تتشبث بتسليط الضوء على دلالاتها الأصلية من خلال تحليل آثارها على مستوى المعيش الانفعالي وعلى مستوى العلاقات.

يَحْظَى هذا الفصل من الكتاب بامتياز ربط الفصول السابقة باللاحقة، مع احتفاظه، أحسن ما يكون الاحتفاظ، باستقلاليته وهويته الخاصة.

لقد ألّفنا هذا الكتاب وفْق منهجيّة تجْعَلُ كل فصل من فصوله يتمتع باستقلاليته بالوقت ذاته الذي يتكامل فيه مع الفصول الأخرى. هذا التكامل الذي تعَضِّده مقولة «الانثروبولوجيا الجنسية». هكذا، فإن الفصل الخاص بالختان يذكرنا، أكثر من الفصول الأخرى، بالأسبقية التي تؤُول إلى هذا النوع من الانثروبولوجيا على حساب الإيديولوجيات الاجتماعية المختلفة المشيَّدة، أحيانا، على مقاس المنظومات السحرية التي تتأبّى على التجربة والاستنباط العلميين.

ونختم هذا البحث بطرح موقف معقد مائز للعقلية المغاربية دون أن يكون هذا امتيازها الأوحد (إذ نصادف مواقفا مماثلة، وبشكل خاص، حوالي الحوض المتوسطي). يتعلق الأمر هنا بما أسميناه بـ»روح السراري»، هذه الروح التي تَرْتكزُ على دعامتين ذهنيتين، بل نكاد نقول : نموذجين ذهنيين لازمنيين ومكرورين، وهما : الغيرة والتملّك.

مجمل القول، ستُسدَّد ضربة قوية لهذا التحرر للسلوكيات وطرائق التفكير من المرجعية الدينية القح في مجال يعج بالتبريرات والمسوغات الدينية الشكلية، وحيث الكلمة الطيبة (أعني الكلمة الدوغمائية) تمنع منعا كليا تقريبا، أي تفكير في هذه الموضوعات من منظور مختلف، أو بصيغ أخرى غير تلك التي ترتضيها، تحت طائلة الاتهام بالزندقة.

الفصل الأول

الشواذ والمنحرفون والمخنَّثون

قد يكون الإقدام على طرح المهمشات الجنسية في العالم العربي الراهن من قبيل المجازفة، ذلك أن تطور العقليات لا يسمح، بسهولة، بتحليل يستهدف أسس النظام الجنسي نفسها في هذه المنطقة الثقافية، إلا أننا مقتنعون بضرورة «تسمية» تنوع النزوعات البشرية، بل ولربما «تحجيم» الخطاب السائد حولها في كل مكان ينزع فيه إلى البروز. ولو أن الدين يقترح رؤية متكاملة نسبيا عن الحياة الجنسية، فإنه من الأهمية بمكان تجاوز هذه العقبة ومداورتها إذا دعت الضرورة إلى ذلك، مع الحرص على إضاءتها بإضاءات أخرى غير تلك المعروفة تقليديا[1].

من الغريب، فعلا، أن يكون الصمت المطبق إلى درجة كبيرة هو الذي أحاط بمجموعة من المسائل التي طبعت، في حينها، الحياة الاجتماعية، وأطّرت الأفق المحسوس لعائلات حاكمة اخترقت القرون. يشتغل كل شيء كما لو أن الجنسية المثلية لم يكن لها وجود على الإطلاق على أرض الإسلام، وأن الغلام لم يشكّل أبدا في مختلف أشواط الحضارة العربية الشخص الأقرب من الأمير (إذن من رجل السياسة)، وأن الخنثى لم يزعج أبدا فقهاء الإسلام.

أكيد أن المهمشات الجنسية تغيرت، في وقتنا الراهن، عما كانت عليه. ومن هنا يحصل إنكار لها، بل والتشطيب على وجودها الغابر. هنالك هوة لا ينبغي اختراقها مقتنعين، في ذلك، بكون عملية «الردم»، «إلغاء» العلامات، وإخفاء فجوات الماضي غير كافية، جميعها، للتملص، نهائيا، من المسألة.

سوف نحاول في هذا الفصل الإلمام بالوجه المعقد لـ«التهميشية الجنسية»، أيا كانت تجلياته ؛ ليس فقط لأنه يوقظ فينا فضول ما هو غامض ومُغْرٍ إلى أقصى

الحدود، بل أيضا ـ وهنا بيت القصيد ـ لأنه يعطينا مناسبة لإرساء ضرب من «خريطة للانفعالات»، لكل هذه الانفعالات المتمردة غير المسموح بها وغير المتسامح معها والتي تهيكل، بشكل معكوس، متخيلنا اليومي.

سوف نتحدث عن الاستمالات الجنسية التي تحصل داخل الجنس نفسه، التماثلات الصوتية الملتبسة التي يمارسها المراهق بنوع من المرح والغبطة، بل والرخاوة التي تلامس نزوعا جماليا محضا، بالقدر ذاته الذي سنتحدث به عن العادات المستهجنة الأكثر كتمانا. بل وحتى عن الهرطقات والمحرم والتخنث، وسلوكات أخرى تصدر عن الدائرة غير الملموسة للإيروس الاجتماعي.

إيروس على الهامش

نعم، لكن هامش ماذا؟ على هامش المجتمع بكل تأكيد. لسنا في حاجة للذهاب بعيدا حتى نشاهد بزوغ شبح رجل الدين الأقوى وامتداده الطبيعي المتمثل في الأخلاق. ذلك أن هناك واقعة ليس بوسع أي كان إنكارها، وتتمثل في أن أي شكل من أشكال «التهميشية الجنسية» يُقابَل باللعنة.

إن الحديث عن الجنس أو معايشته «خارج القواعد المتعارف عليها»، هنا بالضبط أكثر من أي بقعة أخرى في العالم، يُنْظَر إليهما كفعل لأشد الناس زندقة وكفرا. بل إن مجرد الحديث عن جنس من هذا النوع، وقراءة نص ما يتحدث عنه بنيَّةٍ أخرى غير نية الشجب والعقاب، يَبْدُوان في نظر الأخلاق العامة شيئا مطابقا للخطأ أو لاستهلاك الممنوع.

إذا كان هذا العمل لا يبحث، بأية طريقة من الطرق، عن الدفاع عن أية ممارسة جنسية بعينها، فإنه يراهن على أنْ يكون ملتقى لعدد من «المهمشات» التي تعالج في ميدان علم النفس المرضي وعلم الاجتماع الثقافي.

بادئ ذي بدء، من الضروري طي قناع سميك : إنه قناع الصمت المنزعج. إن الشاذ المغاربي موجود ومنتعش. كل المهمشات الجنسية تتعايش هنا، كما هو الشأن في كل مكان، بالرغم من أنها معروفة بقدر أقل مقارنة مع ما هي عليه في بقاع أخرى. إن هذا النزوع الطبيعي للأقلية الجنسية بالمغرب الكبير شاذ ومزركش بالدرجة

نفسها والقدر نفسه الذي هو عليها في المتع الجسدية الأخرى، وبشكل خاص، المتع الجسدية المتوسطية.

إن عملية الإقصاء التي تمس التعبير عن التهميشية الجنسية قد تكون هي ذاتها التي تحكم الخطاب التمييزي للجنس المسيطر اجتماعيا، إلى الحد الذي يكون فيه الفرد الْمُقْصَى لعدم انتمائه للمعايير الجنسية المتعارف عليها مقصيا أيضا لضرورات التماسك الاجتماعي. بصيغة أخرى، تكون التهميشية الجنسية، في الآن نفسه الذي يتم فيه الاعتراف بها، مشبوهة ومطاردة بإصرار، بل ومسؤولة، في بعض الأحيان، عن عدد من العناصر الدخيلة التي تمس عوائد الأغلبية السائدة وأخلاقياتهم. ليس لاندماج الشيء المهمش سوى ثمن واحد يتعين عليه تسديده : إنه ثمن يتحول بمقتضاه إلى «كبش ضحية». في المحصلة، يشكل الشيء المهمش مؤشرا هاما يساعد على تقييم وتثمين الأخلاقيات السائدة والمعمول بها، درجة التسامح، وبالأخص الخَلْق السلوكي الذي يقوم به المجتمع. سوف نطرح، في مقام أول، «الخَلْق» الجنسمثلي.

الواقعة الجنسمثلية

إن الغموض الذي يطبع علاقة المغاربي بالشذوذ الجنسي انعكاس لمجموع الثقل الاجتماعي الذي يلقي بكلكله على هذا الإحساس. إن كبت الإغواء الذكوري سواء كان شذوذه صريحا أو مجرد افتتان بالذّكَر (Homophilie) هو، بالفعل، شيء ملفت للنظر. أما المعجم الذي يتناوله فإنه يعبر لوحده عن الطابع الموبوء المنسوب لكل انجذاب إلى الجنس نفسه.

سوف نطرح في هذا الفصل إذن الجنسية المثلية الذكورية والأنثوية في شكلها «البسيط» (الجنسية المثلية ذات النمط الوظيفي، في الغالب، المتداوَلة والمناسباتية في آن واحد)، «المظاهر المشبوهة» وكذا الشخصيات الجنسية القوية والضعيفة ومكانة الغلام في أدب المجون، وتوظيف المجالس الأموية لها، أضف إلى ذلك شخص الخنثى. وكلها حالات لم يجمع مفسرو القرآن على رأي واحد حولها، وهو ما ينطبق أيضا على المسترجلة من النساء (l'hommasse) والغلامية (femme garçonne) والمخنثون الخ. وبعبارة واحدة كل أنواع الممارسة الجنسية التي تربط قطب الفحولة

المكتملة بقطب الأنوثة التامة. وبين هذين الحدين القصيين، هناك جمهور بكامله من الذواقين والهواة المتنورين والمنحرفين والهاويات يراوح المكان. ومن بين هؤلاء، هناك المتلصصون (voyeurs) الإظهاريون المحصنون من الجنسين، وكذا مزدوجو الممارسة الجنسية النشطون من ذوي العواطف المتقلبة.

إن الشلة واسعة عريضة هنا بالقدر ذاته التي هي به في أمكنة أخرى، ولا شيء يميز منحرفا عن منحرف آخر سوى الوضعية غير المسبوقة التي يمارس فيها انحرافه. إلا أن البصمة الاجتماعية بالمغرب الكبير هي أقوى، بما فيه الكفاية، حتى تجعل من هذه الدائرة مكانا يتعين تفاديه والمنع منعا مطلقا للمارسة الجنسية التي تتم بين أفراد الجنس الواحد.

يتعين أن تكون علامات الانتماء الجنسي، أساسا، متمايزة، لا تسمح بأدنى التباس ممكن أو وارد. فالرجل مدعو لكي يسلك وفق انتمائه الذكوري وإظهار، في حدود الممكن، سلوكات خالية من كل تناقض. فهذا المطلب يشكل أنموذجا أساسيا. إن الشك في الانتماء الذكوري لرجل -في الوقت الذي يجهد فيه، علنا، لإنتاج علامات بارزة تدل على ذلك- يتخذ أحيانا، أشكالا لإهانة بالغة. ذلك أن الجميع يعلم أن الفحولة في أرض العربان شيء محسوس. فنحن لا نسائلها، بل هي التي تقترح نفسها صاخبة ومشتعلة تحيط بهالة من القداسة مجموع العالم الجنسي.

بيد أنه لا أحد بمقدوره أن يظهر مشاعره وأحاسيسه دون الأخذ في الاعتبار للسياق الخاص الذي يقوم فيه بذلك، ومن ثمة، لمجموع التحديدات التي ينفعل بها : اجتماعية، وأخلاقية، ودينية وثقافية. هكذا إذن تم الحسم في شأن السلوكات (يتعين على ردود فعل الرجل أن تكون كذا، ويتعين على المرأة أن تسلك هكذا)، إلى الحد الذي يصعب فيه على شاب مغاربي قبول أدنى ارتجاج شهواني موجه إليه من صاحب، دون أن يحس بأنه موضوع لاحتقار وازدراء قويين. أكثر من ذلك، وحتى إذا افترضنا جدلا، أنه تمكَّن من تمثل ميولاته، وأنها لاقت آذانا صاغية، فإنه ينبغي عليه، بدءا، إفراغ أحكامه القبليّة عنها، ومطاردة هذه العبارات الموحية جدا، والتي تنبعث من دواخله : «فاحشة»، «حرام»، «زنا» الخ. هذه التي تتحكم سواء في أفعاله الواعية أو في ردود فعله الموغلة في العمق سواء بسواء.

ومع ذلك، فإننا ننزع إلى القول، دون لف أو دوران : إن الشذوذ الجنسي موجود. بديهي جدا ألا يحتفظ الملاحظ في ذهنه إلا على صور عامة جاهزة ومفككة، مضخمة ومحاطة باستيهامات لا نهاية لها، دون التوفر على وسائل موثوقة تسمح بتثمينها وإعطائها قيمتها الحق. أكثر من هذا، فواقع الشاذ المغاربي بجنسيه، ليس، في الغالب، واقعا قابلا للإدراك إلا عبر عينة من الصور المتقادمة «أحادية الشكل من حيث تداولها»، وخاضعة لتجزيء مفقر. إن الحضور الدائم للزوج : نشيط/ سلبي، إذا كان يضع حدودًا لعلاقة مدعوة للبقاء من خلال الممارسة الجنسية ذاتها، فإنه يجب ألا يخفي مختلف جوانب الجنسية المثلية، ناهيك عن أن يَسْتنفذ معناها. أضف إلى ذلك أنه لا معنى لتحديد إمكانات الممارسة الجنسية لزيجة عادية في اللحظات الساخنة للاستمتاع الجنسي، كما أن زيجة شاذة لا يتعين عليها لوحدها، تسديد مستحقات الضرورة الْجِمَاعية (coïtale) المفرغة من كل إسقاطات ذهنية وعاطفية.

والجسم؟ أيتعين، بشكل مطلق، مداورة تعبيريته، تحريف مخزون الحياة فيه عن مقصده، وجعله أداة متهمة نكفر من خلالها عن خطيئة اللواط؟ ما هو السلم التراتبي للتلذذ الجيد، والذي تتأسس عليه أفضل الاستراتيجيات النكاحية؟ تستند هذه التساؤلات على فرضية مفادها أن الجنس المغاربي لا يفصح عن نفسه. إنه محروم من تلك الكلمة ذات الكياسة الجمة التي يمكن أن تجعل منه شيئا متساميا وشفّافا.

عموما، إن المشاعر من أية طبيعة كانت، يُسَرُّ بها للأقرباء والأصدقاء والأشخاص الذين يرتبطون فيما بينهم بعلاقات حميمية، إذا كان الذي يعايشها متأكدا -سلفا- بأنه سيكون في منأى عن أية أحكام أخلاقية وخيمة. إن الإفصاح عن أي شيء يمارس بالمقلوب تكون نهايته تراجيدية، لأنه خرج من الدائرة الضيقة للزيجة المستهلِكة له.

إن الرغبة الجنسمثلية تتعرض للتشنيع، وتُحَرَّف عن هدفها، وتُوضَع خارج النسق. يخاطب الشاذ جنسيا في قرارة نفسه كل «الغرائز السلبية» و«المضادة للطبيعة»، ذلك أن له، في «الوعي العام» قرابة تربطه بالكائن «المنحط»، «غير الناضج»، وبشكل ما «الناقص». بنيته الجسمية والذهنية مشكوك فيها. أما انفعالاته فيُنظَر إليها على أنها مهازل محضة. ستهتز الأسرة برمتها إن هي علمت أن ابنها عاجز عن الاتحاد جسديا بامرأة، وسيتم بما لا يُقاس تفضيل استعدادات الشيطان حضون (روح شريرة يُزعَم أنها

تحتضن النساء وهنّ نيام) على استعدادات الشيطانة سقوبة (شيطانة يُزعَم أنها تضاجع الرجال وهم نيام)، وسيتم تفضيل «إنجاز» المغتصِب على طبيعة الشاذ.

نتخيل منذ الآن، أن الجنسمثلية أكثر حظوة، ثقافيا، عندما يتعلق الأمر بالشريك الفاعل منه بالشريك المنفعل، وأن هذا الأخير سيكون مآله النبذ النهائي من الوسط الاجتماعي، كما أن التثمينات تجاه الآخر ستصطبغ بتواطؤ قد يلامس الإعجاب. إن الذي يُمارَس عليه اللواط يرفضه ذووه، ويجحد به حتى أولئك الذين ينهلون منه النزر اليسير من الحنان، الذي يَحُول المجتمع دون تجسده في مواضع أخرى، ويكون بذلك قد وُضِع أمام تناقض يصعب حله. والبديل، في أجواء كهذه، بسيط : الزواج أو القنوط. لا وجود لجنس وسط من شأنه الترويح عن أولئك الذين قلما يتماهون مع «المكيال السائد». هكذا فإن الميل الجسدي لفرد ما تجاه أي رفيق له من الجنس نفسه أو مجرد ارتجاج انفعالي، وليكن موغلا في الاختفاء، أشبه ما يكون بتراجيديا حقيقية. أما الذي يعايشه، فإن مأساةً، بدون اسم، تلاحقه.

وضع أب السوسيولوجيا المغاربية «ابن خلدون» عن هذه السلوكات لائحة مصاغة صياغة شديدة اللهجة، واعتبر الجنسية المثلية أحد عوامل تفسخ العوائد الاجتماعية لزمانه، وبالأخص للثقافة المدينية التي يضعها، بشكل منتظم، في خانة الانحلال و التفسُّخ. يقول : «ومن مفاسد الحضارة الانهماك في الشهوات، والاسترسال فيها لكثرة الترف، فيقع التفنن في شهوات البطن من المآكل والملاذّ، ويتبع ذلك التفنّن في شهوات الفرج بأنواع الْمَناكِح من الزنا واللواط»[2].

منذ عهد قريب، انبرى عدد من الكتاب المغاربيين، من رشيد بوجدرة إلى عبد الحق سرحان، لوصف وضع الحصر والبؤس العاطفي والأخلاقي، وأخيرا الانبعاث -الصراعي المصاب بعقدة الذنب والعنيف أحيانا- للجنسية المثلية المنفعلة (السلبية)[3].

لقد جرت العادة بألا يضبط التعارض الموجود بين جنسية مثلية وظيفية وجنسية مثلية بنيوية، ذلك لأن الجنسية المثلية تظهر في شكل إغواء بمجرد ما تتوارى وتضع قناعا على الإلحاحات الجنسية. إن العادات الجيدة تضع فيصلا بين الجنسية المثلية الفاعلة (active) والأخرى المنفعلة (passive)، وينظر إلى الأخيرة باعتبار أن إيجابياتها

تكمن في الوضوح البين مقابل عملية الخلط بين الأسباب، بل وحتى مقابل الثنائية العملياتية (opératoire) منفعل=سلبي/ فاعل=إيجابي، ومقابل ذوبان الأدوار. تحت ضغط هذه التصورات، يتجاهل المجتمع تجاهلا تاما دلالة العوز المعنوي للشواذ في العالم العربي. إن المسألة إذن هي أقل من رياء بالمعنى الصرف منها تجاهلاً مزدريا وإنكارا كليا للواقع الذاتي لاندفاع جنسي من هذا الصنف.

بل إن الشيء الأكثر إثارة هو ذلك التجاهل الكامل الذي يتعهده الضمير الخلقي للإسلام الأرثوذكسي تجاه الجنسية المثلية. من الواضح أن تماهي غالبية أفراد الجماعة مع إسلام من هذا النوع يسهم في تحجر العلاقات الجنسية المتقاطعة، وجمودها في شيء هو، في ذات الوقت، ثابت لا يتغير في الزمان، وأبوي ودوغمائي كلما تعلق الأمر باختيار الشركاء الجنسيين. ينتهي الشاذ نفسه إلى اختيار معسكره، وقليلا ما يفهم دوافع هذا الاختيار الذي يتوهّم في قرارة نفسه أنه أقدم عليه بكل حرية.

كم من شواذ لم يكونوا يعرفون بعضهم البعض فالتقوا صدفة؟ كم من الانفعالات ذات الطبيعة الإغوائية أثارها هؤلاء في أولئك من خلال احتكاك أو ملامسة بسيطة بين أيدي نابضة بالحياة وقد امتدت إلى بعضها البعض وهي مصابة بالفناء والوهن؟ كم من غلمان سقطوا في شراك حب شخصيات مرموقة أكثر تحررا منهم؟ أيشكّون فقط في أن ميولاتهم المضمرة مُقنَّعة بما فيه الكفاية حتى يتسامح معها الخطاب الشرعي، وبالأخص أن ديدنه : متهم أنتَ حسب المرغوب!

لكن هل هم، فعلا، ضحايا أو ذوات من عصر آخر مقلوبة غير معترف بها من قبل البنية العقلية التحتية القوية التي تلتف حولها مؤسسة الجنس المتواضع عليه؟ نعم، فهل سبق لهم أن وضعوا أنفسهم موضع سؤال؟ وهل يعرفون، على الأقل، لماذا يضطربون عندما ينظرون إلى رجل فخور بنصفه الأعلى؟ ولماذا يتأثرون إلى حد ما، بالكلام الذكوري اللاذع؟ ولماذا لا يبرحون المقاهي التي تعج برجال من مختلف الطباع؟

تسمح هذه الأسئلة بإجابات كثيرة لو لم يكن يخيِّم صمت مطلق على الجنسية المثلية. ولو أن الاعتراف بأنواع الحب الأفلاطوني في أرض الإسلام قد حقق تقدما محسوسا عما هو عليه اليوم.

كل ما يتبقى إذن يتمثل في معاينة قاتمة بل وقاسية، وواقع راكد مرشح لأن يكون في يوم ما، دراميا. تلك المعاينة وهذا الواقع يضعان المهمشات في وضع متحجر (وفيٍ مقام أول الجنسية المثلية)، وبالأخص ما تحتويه هذه من جوانب الفرادة و"الخروج عن المألوف". كل هذا حتى يثبت العكس! هذا «العكس» الذي تمدنا به الإثنولوجيا، ونجد صعوبة كبيرة في مجاراته طالما تعوزنا شهادات كافية ومتماسكة.

نقرأ مثلا ما يلي[4] : «إن الممارسات التي ننعتها بـ«الشاذة» هي طبيعية تماما في مجتمعات أخرى، وبالأخص الشذوذ الجنسي الذي يحظى، في الأغلب الأعم، بإجماع الجماعة. هذا هو شأن آل بني إبراهيم بورغلة (الجزائر)، الذين يمارسون «زَواجات بين الرجال» قبل الزواج الطبيعي بامرأة».

أهو المفعول الخادع لـ"الصمت المطبق" الذي يخيم على الجنسيّة المثلية في هذه البقعة من العالم، يضخم السلوكات الجنسية المحلية لشعب، ويعطي لملاحظيها وهْم العثور على شيء نفيس، ذلك أن الملاحظين الغربيين وحدهم يقرون، على ما يبدو، بواقعية هذه الوقائع؟ في هذا السياق تجرأ صاحب «الأخلاق الجنسية في الإسلام» (Joël Bousquet) على كتابة ما يلي : «بخصوص الرجل بالمغرب الكبير الحديث، لا يبدو أن معصية الزنا تستأثر باهتمام كبير : فبيوتات الدعارة مزدهرة، كما أن اللواط منتشر بين الأطفال والشباب، لا يثير استنكارا من شأنه أن يلفت انتباها(...) نعرف أن منطقة بتونس مشهورة بخاصة بمثل هذه الأمور».

السحاق أو العالم المجهول

تكون صعوبة تناول الشذوذ الذكوري مضاعفة عندما يتعلق الأمر بالحديث عن العالم السحاقي. فلا شيء من ذلك يظهر في الممارسات ليدلنا على هذه الطريق أو تلك على حساب طريق ثالثة. سنكون مجبرين إذن، في الغالب، على صياغة فرضيات عمل مع مضاعفة اليقظة أمام غزارة المعطيات المتوفرة حول هذا الموضوع.

يتم التحقق من درجة النبذ الأخلاقي للجنسية المثلية، وبالملموس، عندما نسترق السمع لشائعة حول هذه السحاقية أو تلك، قد تقوم أو لا تقوم بمغامرات من هذا القبيل، ومن ثمة، نشتم من هذا الإخبار حجم ذلك النبذ. إذا كان كل

الذين خاضوا في هذا الموضوع مجبرين على ممارسة التخمين بشأن هذا النمط من الممارسة الجنسية، فإن ذلك يعزى إلى أنه حتى الروايات التي عبرت عن هذا الموضوع في لغة مجازية كـ«ألف ليلة وليلة» لا تقدم لنا، في نهاية الأمر، سوى نقل مخفف للشذوذ الجنسي بشكل عام، وللممارسة السحاقية بشكل خاص. إذا كان ما ورد في معجم الكلمات الإيروطيقية لـ (Enver Dehoi) صحيحا، فإنه بوسعنا القول أنه ترد بكل حكاية حالة عن لواط حقيقي. يتعلق الأمر بشخص يدعى محمود المزدوج، المشار إليه في حكاية "شامة". وحتى لو لم يكن الشذوذ الجنسي في حد ذاته أبدا شيئا بديهيا، ويتم الاكتفاء بالإيحاء به، فإننا نجد حديثا عنه في ما لا يربو عن عشرين حكاية مع تعدادنا لكل ما قد يشي بمَيْل من هذا النوع على مستوى النية البسيطة تجاه فرد من الجنس نفسه (غمزة، مداعبة)، وكذلك الاستهواء نفسه، مرورا بالافتتان بالذكر والتغزل به وأشعار الحب.

نضيف بأن الجنسية المثلية قد لا تكون إلا لحظة سردية أو نوعا من الجواب المموِّه (Arte fact)، داخل سياق من شأنه أن يؤدي إلى وضعيات يكون فيها الجنس أكثر انسجاما مع فهم القارئ. إلا أن الحد الفاصل يصعب ضبطه دائما، وبالأخص إذا كنا إزاء ممارس مزدوج كأبي نواس الذي لا يجد حرجا في "تذوق"، وبالقدر ذاته، الأرداف الذكورية والأرداف الأنثوية، أرداف الغلمان وأرداف الجواري الحِسان.

سوف لن يبتعد تناول الممارسة السحاقية كثيرا عن معالجة موضوع اللواط. إننا نجد حالة حقيقية واحدة لملاعبات سحاقية في كل الحكايات، أو نجد أنفسنا في مواجهة «ممارسة سحاقية عابرة»، أو في مواجهة الجنس القائم على اشتهاء المغاير (hétérosexualité) (حالة الحريم)، وترد عنه أمثلة عديدة، في حين لا نجد أي وصف دقيق للملاعبات بين الأفراد وهم في قلب الممارسة، ولا أي إخبار عن مقاصدهم. يصبح الحاكي أو الراوي غامضا، ويعطي الانطباع بأنه بارح الحلبة في الوقت نفسه الذي أعلن فيه عن بداية المعارك.

في واقع الأمر، إننا هنا إزاء كبت أكثر انتظاما في مثل هذه التشخيصات الروائية أو الحكائية، ذلك أن الافتراضات وافرة عندما يتعلق الأمر بمُساءلة طبيعة العلاقات التي تنظم -أحيانا وبدقة- الحياة الداخلية للحريم. جلي أن الاختلاط بين النساء ذوات

المزاج المتشابه في البلدان التي ترفض الاختلاط بين الجنسين يؤدي إلى تبادل مشاعر حنان قد تكون مقدِّمة وتأسيسا لميولات سحاقية بكل معنى الكلمة. تعرف الأنثى، مع ذلك، أن الأمر لا يتعلق، في هذا الخصوص، إلا بطيف، بما تبقى، وهو، من ثمة، غير مريح، كما أنه عابر.

إن الجنسية المثلية النسائية، على غرار نظيرتها الذكورية، يُنْظَر إليها بوصفها شذوذا تعمل السحاقيات أنفسهن على إخفائه وتحاشي إفشائه، ومن هنا مصدر تلك الصعوبة التي يجدنها عند بحثهنَّ عن روح «شقيقة» للجسد المتواطئ. فإذا كانت وضعية الشاذ الجنسي المغاربي مزيجا من المصادفات التي هي من نصيب كل الأقليات، وبالأحرى الأقليات الجنسية في عالم يسود فيه، وبصرامة، الجنس القائم على اشتهاء المغاير، فما بالك بوضعية السحاقية؟ من يهتم بها، فعلا، عندما ترفض بكل قواها، وبكامل قوة روحها المتهالكة الزواج الذي تفرضه الهيمنة الذكورية بهذا الرجل التاجر ذي الأيدي المشحمة، وجلاّد الجسد ذاك، وهي التي لا تعاني من أي شيء في علاقتها الجنسية برجل، حتى ولو كان ناقص فحولة إلى درجة كبيرة؟

ما هو اللون الذي سيكون عليه دمها غداة ليلة الدخول، وكيف ستستشعر الإيلاج القَبْلي الذي لا مفر منه؟ من الممكن أن تكون أمها ظريفة ومتكلفة أكثر من اللازم في لطفها ولطافتها؟ لكن، هل ستقبل بـ«الشذوذ» الذي هو من نصيب ابنتها؟

يُجسّد السحاق دناءة وتشويها للخَلْق الإلهي، وعلى المستوى الاجتماعي يمثل أكبر فضيحة يمكن أن تصيب عائلة بعد العجز الجنسي المعلن لأحد أبنائها. السحاقيات والشواذ يشكلون وجهان للحقارة ذاتها. الحقارة الموجَّهة للعاهرين. كيف يمكن للسحاقية إذن أن تُرْضِيَ نفسها في ظل مُلابسات كهذه؟ هل ستكتفي بمداعبة أطراف جسدها في مضجعها في الهزيع الأخير من الليل، في الوقت الذي يغطّ فيه زوجها المتخم في نوم عميق، أو ستبحث عن صاحبة بالمجتمع السري للحريم؟ نعرف، مع ذلك، بضع نساء، قد يكنّ مارسن، وبشكل مكثف، علاقات شهوانية في واضحة النهار[5]، إلا أن الساخر التافه سيردُّ على عجل قائلا: إنه شذوذ نادر جدا في النوع!

أما المجموعة الاجتماعية فإنها ستستعيد، بعدئذ، الزمام، وتعلن أن الانحراف عمَّر طويلا. ماذا يُنْتَظَر إذن بعد التدخل القوي للآباء؟ الزيارة الأسبوعية التي يقوم بها

هؤلاء النسوان للحمام حيث يسترخين ويمرِّرن الصابون البلدي (الغاسول)[*] على مجموع الجسد مع المكوث، طويلا، في أماكن بعينها. لكن كيف نعثر على الروح الشقيقة في هذه المتاهة من المواضعات بمنطقة نعتبر فيها الممارسة الجنسية الوحيدة المقبولة والمحترمة (حتى من قِبَل النساء) هي المتمثلة في الاستمتاع بالجنس الآخر؟ كيف نحب، في الواقع، ما لم نستشعره أبدا ويذواتنا جسديا؟

ما هي الكلمة المتطاولة، وما هو هذا الجنس الضال، وما هو، أخيرا، ذلك الانفعال الذي يُحَسُّ بالنيابة؟ هل هو من نصيب السحاقية المغاربية؟

ومع ذلك، ولو بدا هذا مفارقا، شيئا ما، فإن الممارسة الجنسية النسوية، وبشكل خاص الجنسية المثلية منها، تستفيد، حتى أيامنا هذه، من نوع من الكتمان ومن عدم اكتراث النساء الأخريات الواثقات للغاية بانفرادهن بأسرارها! من جهة أخرى، لا تجرؤ السحاقية المغاربية على الإفصاح عن نفسها والظهور بما هي عليه في واضحة النهار والإعلان في الملإ عن هويتها، وبالأحرى استقلاليتها. كيف يمكنها ذلك؟ إن هي فعلت فستكون قد تجاوزت الحدود إذا أخذنا في الحسبان أن المساواة المبدئية بين الجنسين، في هذا المجال، لم ترد في أي مشروع مجتمعي مغاربي[7]. لهذه الأسباب كلها، لا تستطيع السحاقية المغاربية حاليا، تحمل اختلافها، وأقل من ذلك وضعها الاجتماعي والانفعالات التي تتولد عن كل ذلك. وبالرغم من أن عقوبة الجلد سوف لن تطبق عليها (في غياب تشريع دقيق بهذا الصدد)، فإنه يجب أن نترقب نبذها وإقصاءها. هذا بالضبط هو المآل الذي تحكم به عليها النصوص المقدسة بدءا بالقرآن الكريم.

وجهة نظر الإسلام

تتحدث بعض النصوص القرآنية عن الجنسية المثلية بلغة صارمة تنسحب على كل المهمشات. يجب الإشارة هنا إلى أن هذه النصوص لا تتحدث إلا عن الشذوذ الجنسي الذكوري، بينما تضع السحاقيات بعيدا عن الأشياء القابلة للتسمية. وردت الآيات المعنية في سورتين مكيتين، وهذا ما يدفع بنا إلى افتراض نزولهما المبكر: ﴿**أئنكم لتأتون الرجال شهوة من دون النساء، بل أنتم قوم تجهلون**﴾ (سورة النمل، الآية : 57). نزلت هذه الآية كرد فعل على الوضعية السائدة في بلاد العرب في القرن

السادس الميلادي، كما هو الشأن، في الأغلب الأعم، في هذا النص المعبر الذي سقناه للتو، والذي أُنزل على محمد أقساطا متفرقة. إن كلمة «تجهلون» تخفف، شيئا ما، من حدة التشهير الأخلاقي بالشواذ. ومع ذلك، وفي إطار الرمزية الإسلامية، فإن لفظة «الجهل» لا تخلو من حمولة سلبية، ومن ثمة، من تأنيب يستهدف التقويم والإصلاح. فقوم لوط «جهلة» ينتظر منهم المسلم الورع أن ينوبوا إلى الله ويتوبوا إليه. من هنا هذا البعد الذي يكتسيه مفهوم «الفاحشة» بوصفه فعلا مضادا للطبيعة. ومن ثمة، بدعة مُلامة، ويؤاخذ عليها.

لكن، لماذا يجب على اللواطيين، وبإصرار، أن ينوبوا ويتوبوا إلى الله؟ هل هم، فعلا، يمارسون حرية داخلية ستسبب لهم، على مدى معين، من الهم والغم، أكثر مما يستخلصونه من متعة في لحظات استمتاعهم؟ إن القرآن واضح كل الوضوح في هذا الشأن، ذلك أنه يعتبر الشواذ في ضلال وجهل، كما كان عليه الحال بالنسبة لقوم لوط المغضوب عليهم، والذين خاطبهم القرآن الكريم من خلال آية وردت -يا لسخريات القدر- في سورة «الشعراء»، تقول الآية : ﴿أتأتون الذكران من العالمين وتذرون ما خلق لكم ربكم من أزواجكم، بل أنتم قوم عادون﴾ (الآية : 165-166).

ونجد في سورة «الأعراف» : ﴿ولوطا إذ قال لقومه : أتأتون الفاحشة ما سبقكم بها من أحد من العالمين. إنكم لتأتون الرجال شهوة من دون النساء، بل أنتم قوم مسرفون﴾ (الآية : 79-80).

وكان العقاب الذي نزل عليهم كعقاب كل الزناة والزانيات الذي ورد في سورة «النور»، بوضوح وبكل تفاصيله الزجرية : ﴿**الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ولا تأخذكم بهما رأفة في دين الله إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر، وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين**﴾ (الآية : 2).

يرى مفسرو القرآن الكريم أن هذه الآية لا تنطبق إلا على الزوج الزاني (ذكر وأنثى)، إذا اعتبرنا أن الأسبقية في ارتكاب الفاحشة في الآية آئلة إلى المرأة. إلا أننا أميل إلى الرأي الذي يقول بتوسيع حقل دلالة لفظة «زنا» كما يعبر عن ذلك بدقة «ريجيس بلاشير» في ملاحظة له على هذا النص بالذات، يقول : «ومع ذلك فقد ساد اتجاه في أوساط المفسرين ينحو إلى توسيع دلالة لفظة «الزنا» ليشمل الجنسية المثلية»[8].

ينتهك الشاذ جنسيا سَنَنَان في آن واحد : سَنَنُ الطبيعة المهيمنة، والسَّنَن الأخلاقي الذي تتأسس عليه الأخلاقيات القرآنية. كل المفسرين والأئمة من أهل السلف (الطبري، البدوي، النووي، العيني، البخاري الذي نستشهد به غالبا، الغزالي، مسلم الخ...) تحدثوا عن هذه المعصية المزدوجة التي اعتبروها، بطبيعة الحال، «أم الكبائر». لم يفت «ابن حزم»، وفي مناسبات عدة، الإشارة إلى هذا التعدي الصارخ على حدود الله من جهة، وعلى المنظومة الدينية من جهة أخرى، يقول : «وقد يعظم البلاء، وتكلَبُ الشهوة، ويهون القبيح، ويرقّ الدّين حتى يرضى الإنسان في جَنْب وصوله إلى مراده بالقبائح والفضائح، كمِثْل ما دَهم عبيد الله بن يحيى الأزدي المعروف بابن الجزيري، فإنه رضي بإهمال داره، وإباحة حريمه، والتعريض بأهله، طمعا في الحصول على بغيته من فتى كان علقه (...) حتى لقد صار المسكين حديثا تُعْمَر به المحافل، وتُصاغ فيه الأشعار، وهو الذي تسميه العرب الدَّيوث...».

ويخلص إلى القول : «وأما فعلُ قوم لوط فشنيعٌ بشيعٌ، قال الله تعالى : ﴿**أتأتون الفاحشة ما سبقكم بها من أحد من العالمين**﴾؟ ﴿فلما جاء أمرنا جعلنا عاليها سافلها، وأمطرنا عليها حجارة من سجيل منضود مسومة عند ربك، وما هي من الظالمين ببعيد﴾» (9).

إن القوم الفاسقين الذين يثيرون من جهة غضب الله والحنق العارم لفقهاء الإسلام، وأئمته من جهة أخرى، يلهمون قريحة شاعر كأبي نواس مثلا، الذي طبع، على طريقته، العالم الحسي للعربي أمام زحف أشكال من الإيروطيقا اللواطية من عوالم أخرى. هذا المبتدع والمفكر المتحرر في الإسلام كان بمثابة الحلقة التي مكنت التقليد الإغريقي مع فلاسفة سافو (تيوقريطس، فيرجيل، أفلاطون)، وكذلك الجنسية المثلية، باعتبارها واسطة روحية وجمالية، من الاحتفاظ بامتدادهما، داخل الحساسية والثقافة العربية الفارسية.

هكذا يصبح ما اعتبره الفقه «رجسا»، واعتبرها القرآن «كبيرة» أداة مساعدة على الْخَلْق وإبداع سلوكات «عالمة »عند صائغ الوضعيات الجديدة. أضف إلى ذلك أنه تم التعبير عن هذه الوضعيات الجديدة من خلال قصائد معترف بجماليتها التعبيرية، وأقوال حسية رقيقة ومهذبة، نجد فيها تعبيرا عن إعجاب كبير بالنديم أو الساقي

الجميل، وبالغلام ذي الزغيبات الرقيقة. أما الوسيمون : هؤلاء الفِتْية ذوو البشرة اللامعة، والنظرات الوديعة كنظرات الظّبية المتوحشة، والعيون التي تحيط بها أهداب سوداء، فإنّهم يسكنون استيهامات كل اللواطيين.

تحضر هاهنا أيضا الغلاميات تابعات "سافو" في مواكب عدة، وديعات ومرهفات. يُعْرفن، بالأخص، من جمالهن ورشاقتهن اللذين يضفيان عليهن سحرا خاصا إلى الحدّ الذي يثرن فيه حتى شهوة اللواطيين.

وأظن أننا لسنا في حاجة إلى إثبات أنه لا مكان، على الإطلاق، للشاذ في بنية الفكر الإسلامي الأرثوذكسي. قال الإمام البخاري : حدَّثنا مالك بن إسماعيل، حدَّثنا زهير، حدَّثنا هشام بن عُرْوة، أن عُرْوة أخبره أنَّ زينبَ بنتَ أمِّ سلمة أخبرته أن أمَّ سلمة أخبرتها أن النبيﷺ كان عندها وفي البيت مُخَنَّثٌ، فقال لعبد الله أخي أمِّ سلمة : يا عبد الله، إن فُتِح لكم غدًا الطائفُ فإنِّي أدلَّك على بنت غَيْلان، فإنها تُقْبل بأربع وتُدْبر بثمان، فقال النبي : «لا يدخلَنَّ هؤلاءِ عليكُنَّ». وعن ابن عباس قال : لعن النبي المخنَّثين من الرجال والمترجِّلات من النساء، وقال : «أخرجوهم من بيوتكم». قال : فأخرج النبي فلانًا وأخرج عمر فلانة[10].

هذا البغض للخنثى هو الذي سيغذي التفكير الفقهي حول هذه المسألة لأجيال عديدة وعلى امتداد عقود وعقود. أهو رجل أم امرأة؟ كيف نحسم في شأن «مخلوق» لا هو برجل ولا هو بامرأة، وإن كان من المخلوقات الإلهية؟ أكيد أنه سؤال شائك حاول فقيه متضلع كالبخاري الإجابة عليه دون أن يتمكن من ذلك، إذ سيضيع في متاهة من الوضعيات الخاصة بكل حالة على حدة. لن يتمكن أحد من الإقتناع برأيه، بسبب الكم الهائل من التفاصيل المورفولوجية التي أحصاها «الخبير المختص »والأحكام الممزوجة بالاستثناءات ومظاهر تستعصي على التحديد[11].

تُلاحَظ هذه الصعوبة المرتبطة بالطابع المهلهل لانتماء البعض إلى جنس محدد عند واضعي القواميس والموسوعيين الذين لا يتمكنون هم، بدورهم، من الحسم في هذا الموضوع. فابن منظور في «لسان العرب» يعرّف «الخنثى »بالكائن الفاقد لأعضاء الذكر وأعضاء الأنثى على السواء [*]. أما التصور الذي يهيمن على «المعجم الوسيط»

فلا يكرّس فكرة النقص بل الانتساب المزدوج. إن الْخُنْثى هو المتعلق بالجنسين معا، يقول المعجم، أو أكثر من ذلك، هو «الذي خلق وله فرج الرجل وفرج المرأة ولا يَخْلُص لأيهما». يبدو أن المستشرق «كاسيميرسكي» ينطلق من هذه الرواية الثانية لترجمة لفظة «خنثى». يقترح، علاوة على هذا، وهو أحد المترجمين التقاة للقرآن تعبيرا متميزا باللغة العربية : الخنثى المشكل، نوع من الأنثى الْمُجهَضة (من : شَكل، نقول : شكل حيوانا، أي حبسه وعقله).

الهامشي والمكبوت

إن الكبت المتدرِّج للجنسية المثلية (المعتبَرة شذوذا سعضويا») هو بمثابة العمود الفقري للتربية الجنسية التي يتلقاها الطفل المغاربي. ذلك أن الإشراط الاجتماعي يعمل باكرا من خلال حرمان الطفل من أي اهتمام بانجذاب محتمل إلى صاحبه في اللعب. إن هذا الإشراط هو، في الواقع، بنية علوية سلوكية لا شعورية تطارد في الطفل، أراد ذلك أو لم يرد، كل دمغة للجنس الآخر، كل أثر لـ «الجنس-المتَنَحِّي la sexualité récessive »، سواء كان مرتبطا بالمظهر الخارجي أو بالجانب النفسي. هكذا فإن الزواج التقليدي بالشكليات التي يجري بها، ومن خلال جوانبه الإظهارية، لا يؤكد إلا اعترافا لاحقا بالجنس القائم على اشتهاء المغاير من قبل الشريكين معا. إنه سند إثبات لهذا الجنس القائم على اشتهاء المغاير الذي يبدو وكأنه آخر ما انتهى إليه الخيار الجماعي : «أتزوج، يقول لسان حال المتزوج، إذن فأنا مشته للمغاير !». منذئذ تكون الممارسة الجنسية المزدوجة قد أقصيت مؤقتا (ولربما نهائيا)، من حقل الإمكانات الواعية والمضمرة للشريكين. من هنا تلك الدلالة التبخيسية اللصيقة بالعزوبة التي يُستبعد إطلاقا أن تكون خيارًا مقصودًا ومتعمدا للعازب. إلا أن الزواج نفسه ليس سوى نهاية لكبت مسترسل مفروض على الميولات الجنسمثلية عند المغاربيين. ولقد تكفَّلت المنظومة التربوية، منذ الطفولة الباكرة، بتحديد الإطار الذي يُسْمَح بالبحث فيه عن موضوعات استثمار الرغبة الجنسية وتصريفها.

(لخنثى : الذي لا يخلص لذكر ولا أنثى، وجعله كراع وصفا، فقال : رجل خنثى : له ما للذكر والأنثى. والخنثى : الذي له ما للرجال والنساء جميعا، والجمع : خناثى، مثل حبالى وخناثي، مثل حبالى وخناث ؛ قال :

لعمرك، ما الخِناث بنو قشير بنسوان يلدن ولا رجال

إن الفصل المبكر بين الجنسين معطى يُجرِّبه كل مراهق من خلال عودة مكرورة إلى سلوكات تعويضية وإلى الإيروطيقا الذاتية، فـ«مرافقة» شلة المراهقين والبالغين لا تخلو من هذا الحنان الذي نجده عند نشوء علاقات جنسية قائمة على اشتهاء المغاير[12].

يجد الابن الذي أصبح بالغا نفسه ليلة الدخول أمام وضعية جديدة كل الجدة وغير عادية، يتعين عليه فيها أن يواجه تغيرا في موضوع الحب كان يجهله حتى ذلك الوقت : وهذا الموضوع هو المرأة. ضمن هذه اللعبة المتسارعة التي تقضي بالتراجع عن استثمار وإعادة استثمار آخر، ضمن هذا التحويل الخاطف للغريزة من موضع لآخر، يهيمن قلق حاد. ليس الإغواء الجنسمثلي، كما يُعْطَى للنظر، حالة ثابتة وقارة يمتثل لها، بالضرورة، كل أنواع الأطفال. يتم تصورها، بالأحرى، في شكل هيئة مطاطية تضع الطفل والمراهق المغاربيين في وضعية ملائمة -ضمنيا- للاستثمار الجنسمثلي. فالطفل والمراهق ليسا سوى بديلين مصطنعين وغير ملائمين لموضوع الاستثمار الواقعي، وبصيغة أخرى للمرأة. لَمَّحنا أعلاه إلى أن الشاذ الفاعل، وخارج كل لوم متصنَّع، لا يثير سخطا عاما ولا الاحتقار والازدراء الموجهين للشاذ المفعول به. ومع ذلك، فإن مسألة الشذوذ الجنسي هذه كانت في مركز نقاش موغل في القدم بين مختلف الاتجاهات المكونة للزعامة الدينية في المجتمع الإسلامي، نقاش طبَعَتْه ردود فعل أخلاقية تناولت كل ما يصدر عن الشذوذ الجنسي الواعي أو اللاواعي، النشيط أو السلبي، بروح من الارتياب والشجب [13].

من الأمثلة الأكثر اكتمالا في هذا الاتجاه، نذكر تقنين السلوكات المحلَّلة والمحرَّمة الذي يجب التقيّد بها في الحمام. أمسى هذا المثال فصلا بكامله ناقشته الاجتهادات الفقهية في باب «الحياء» [14] ويدور حول قطب واحد :إنه قطب الممنوع الجنسي. يفرض تعاقب الجنسين على الحمام القيام بجملة ترتيبات أولية حتى يتم تجنب كل ما من شأنه إصابة الجنس الآخر بـ«عدوى» الطِّيب، بقايا الماء، آثار الغسل، وأغراض أخرى أو روائح موحيَّة. كل هذه الأشياء يتم التخلص منها بصرامة. هناك كذلك ممنوعات أخرى تُهيكِل العلاقات العمودية داخل الجنس نفسه. فالحياء يلزم الشخص الأصغر سنا على التعامل، باحترام وإجلال، مع الأكبر منه، سواء كان يعرفه أو يجهله، وسواء كان من أقربائه أو لم يكن. في الحمام، يُضخَّم من شأن هذه التعاليم

بشكل ملحوظ، ذلك أن المراهق يهب نفسه، باستسلام لافت، لرغبة البالغ. على أي حال، سواء بالحمام أو خارجه، فإن عنصر الممنوع يهم، في كليته، الجانب الجنسي، إذا نُظِر إليه من زاوية اختلال في التوازن ؛ ذلك أن الشذوذ الجنسي يعتبر، ضمن هذا التوجه، بمثابة اختلال كبير في التوازن وبامتياز [15].

من الناحية النظرية، قد يتعلق الأمر بمنع مزدوج : منع أفقي أولا، ذلك أن التواصل بين الجنسين مقموع بصرامة ؛ ومنع عمودي بعد ذلك، لأن التقنين يمس أيضا العلاقات الجنسمثلية في هذه الجماعة أو تلك. سوف يكون الوضع المثالي في الواقع، هو الذي نتصور فيه مجموعتين مجردتين وجها لوجه. المجموعة الأولى مكونة من العذارى تحرقهن الشهوة، والأخرى مكونة من زهاد عفيفين يعيشون حياة مستقيمة حتى لحظة الزواج. والحال، سواء أخذنا هذه المجموعة أو تلك، فإن هذا «الاختلال في التوازن» الذي طالما تم ذمّه، هذا المنع للممارسة الجنسية التي تتم بين أفراد الجنس نفسه –وهنا جانب المفارقة في الليبيدو الإنساني– هما الشكل الأكثر استثمارا، والذي، بدونه، لن يكون هناك اشتغال «جيد».

نحن إذن بصدد لعبة محبوكة للغاية، فمن جهة نجد لغة النفي الصارم في الكتابات والاجتهادات الفقهية الأكثر تقدما، ومن جهة أخرى اقتراف يومي لما تنفيه تلك الكتابات والاجتهادات. ما تتم، وبشكل منتظم، إعاقته، كبته، منعه، أو التسامي به من خلال الكلمة «الطيبة»، إنما يطفو مرة أخرى على سطح العقل المعقد المدبِّر للتبادلات العمودية، في شكل ما هو ضروري جدا لاستمرار المعيش، وذلك على الرغم من عقدة الذنب التي يُحاط بها من كل جانب. إن هذا الإخفاق النسبي للمستويات الدفاعية والكابحة في المجتمع، هو واقعة يعترف بها الجميع، بِما فيهم الفقهاء والمشرعون باختلاف مشاربهم.

صحيح أنه عندما يتعلق الأمر بالحمام، وبوضعيات أخرى عديدة تُنْسَج فيها العلاقات سرا، هناك ما يدعو إلى افتراض هذا البعد الواقعي للشذوذ الجنسي الذي تزرعه كثافة التسامي المحيطة بهالة البكارة الأنثوية [16]، والمضاعَفة ببنية نفسية مُنْحدِرة منه. هذه البنية تُضاعِف، بدورها، هذا البعد بشكل استيهامي، ونقصد بها البنية النرجسية.

هناك الكثير مما يجب أن يقال حول هذه المقولة، وبالأخص عن مخلفاتها في المجال الاجتماعي [17]. إلا أننا سنكتفي هنا بطرحها في سياق الجنسية المثلية، حيث يتضافر كل شيء، ليكون لها دور بارز في التحضير للدخول إلى دائرة لا شعور الافتتان بالذكر، بكل ما تحمله هذه الكلمة من معنى، أي الحب الموجه إلى جسد الذكر، باعتباره تدشينا لذاك الموجه إلى جسد الآخر. هكذا، فإذا كان الحمَّام يؤدي إلى نكوص نسبي للفرد [18]، فهو لا يتحقق إلا إذا كانت تلك العودة/ النكوص مطبوعة بنرجسية مثالية، تجعل من الجسد واسطة لحشْدٍ من الإحساسات الجنسية وما قبل جنسية المرتبطة بمداعبة هذا الجزء أو ذاك فيه لهذه الأسباب، فإن الجنسية المثلية -في كل أشكالها: اللواط، والسحاق -وهو قارة «مجهولة»- والمراهقون المزدوجو الطبيعة المسمَّون: «خِناث»- ستستمر لزمن طويل آخر في جو يسوده عدم اكتراث بها من قبل أولئك الذين يستأثرون بقيم المروءة، والذين يشكلون، على ما يبدو، ما يمكن تسميته بـ «الأغلبية العددية»...

هرطقات

على الإبداع الخلاق للشعراء وكتاب آخرين مجهولين تركوا لنا، بوجه خاص، تراثا من الحكايات الشهيرة كـ « ألف ليلة وليلة»، حيث كل المهمشات تتعايش في باقة عبِقة من الممارسات الإيروطقية من أرهف ما يكون، أقول: على هذا الإبداع أن يجيب إذن على الخطاب العقدي لفقهاء متلاحقين عبر قرون من خلال سلسلة الرواة الثقاة (الإسناد). يمثل الإمام البخاري الذي سنستشهد به، بشكل متواتر، واحدا من بين أهم الفقهاء في هذا المضمار، أي كلما تعلق الأمر بالإفتاء في مختلف مظاهر الحرام والزنا والهرطقة.

إذا كان الشذوذ الجنسي مكبوتا إلى هذا الحد، وهو الممنوع «الاجتماعي»، فإن السؤال الذي قد يتبادر إلى الذهن هو الآتي: ماذا عن التجليات الأخرى للممارسة الجنسية البشرية، وبالأخص التجليات الهرطقية منها؟ أهي مطاردة، مُقنَّنة، يتم التسامح معها أو تجاهلها من قبل المعتقد الإسلامي؟ في أي حالة وإلى أي حد يتم الالتفات إليها؟ وفي سياق أعم نتساءل عما عساه يكون النموذج الذي تعاش وفقه الهرطقة

في عالم منشطر، وفي عالم أخلاقي تعتبر فيه النظرة المشتهية لوحدها، وبشكل مسبق، خطيئة أو إعلانا وشيكا عن خطيئة آتية؟ أتكمن الصرامة الشديدة في صياغة المبادئ الدينية أم في عملية تطبيقيها؟ ماهو، على مستوى الواقع، المبدأ المنظم لحقل الحساسية المغاربية وما ليس إياه؟ هل الثقافة العربية، وبشكل خاص ما يرتبط منها بتربية الأطفال، هي التي تهيئ الأفراد ليصبحوا، فيما بعد، هراطقة؟ ما هي الجهة المتّهَمة؟ التربية، الدين، الفصل بين الجنسين، عدم الإشباع المعمَّم، المشاعر الأمومية الفياضة على حساب المشاعر الأنثوية؟

فضلا عن ذلك، هل يوجد، دائما، شكل من الهرطقة أكثر تكيفا باختلاف الأنظمة الانفعالية والجنسية؟ أبوسعنا، مثلا، طرح هذا السؤال : «هل العربي متلصص؟» نجنح إلى إعطاء هذا الجواب : «قبل أن يكون العربي متلصصا، يجب أن يكون هنالك "شيء" قابل للتلصُّص !». نحن إذن أمام مفارقة، بل وفي مأزق، ذلك أن المجتمع يتكفل حتى بمنعه من الجنوح إلى النظر إلى الآخر.

إن الدوائر الموازية لتطور الأشكال الأخرى للجنس، دوائر يتم، بدورها، التسامح معها نسبيا -وهو ما ينطبق على الوظيفة البصرية- ويتم قبولها أو تحاشيها فالرجل ليس بوسعه، على العموم، أن ينظر إلى النساء المحرمات عليه بمقتضى تحريم زواج المحارم [19].

إذا كان الإظْهاريّ، في سياقات أخرى، يُفرز متلصصه، وإذا كان بإمكان التلصصية باعتبارها هرطقة أن تُشْبِع تارة نقصا ما أو توسع، تارة أخرى، من الشرخ، فإن المظهر المكتمل يتجلى في صور أوضح تَصدر عن الوقائع نفسها. بعبارات أخرى، يمكننا القول، بشكل جازم، إن التلصصية لم تعد موجودة بكثافة في أي مكان آخر، ولم تعد مستقرأة، إلا في هذه الثقافة المنقسمة على نفسها انقساما بنيويا، أي الثقافة العربية. والحال، إن غريزة النظر إلى الآخر هي واحدة من غرائز النوع الإنساني برمته، ولا يمكن حصرها في هذه المعايير الدينية أو تلك. كما أن الفقهاء لم ينخدعوا البتة حيال هذا السلوك المتفهَّم، على الرغم من ذلك الصرح من الحواجز الأخلاقية التي تضخم من عقدة الذنب التي يستشعرها «المتلصص» المحتمَل.

يبدو أن الفصل بين الجنسين الذي نادرا ما وضع موضع سؤال، بكيفية مفتوحة، تجاوزه الكثير من الناس، على الرغم من أنهم ليسوا -بالضرورة- متلصّصون، إلا أنهم مدفوعون إلى التصرف وفق طرق ملتوية، وربما ماجنة. يورد الإمام البخاري حالة غريبة يقوم فيها شخص ثالث لفائدة شخص مستمع بوظيفة (مهمة) بصرية. نسمي هذه الهرطقة بالتلصصية المتخيلة. ويرد نموذج عنها في هذا الحديث المروي عن عبد الله بن مسعود، قال : قال النبي ﷺ : «لا تُباشِرِ المرأةُ المرأةَ فتَنْعَتَها لزوجها كأنَّه ينظُر إليها»[20]. حصل تأكيد وإثبات مضمون هذا الحديث، وهو ما يرجّح صحته، ويبين أن العلاقة البصرية ذات الطابع التلصصي تندرج، فعلا، ضمن السلوكات المؤاخَذ عليها. فالرجل الذي يطلب من زوجته القيام بهذا النوع من السلوك، لا يخفي استمتاعه بروايتها لِمَا رأت وشاهدت كما لو كان هو فعلا ذاك الذي رأى وشاهد.

كانت التلصصية إذن منتشرة على نطاق واسع، إلى الحد الذي تطلّبت فيه ردا شخصيا من قبل النبي نفسه. قد يُفسَّر هذا بالقول : عندما تكون العلاقة الجنسية شيئا مشينا، فإن الوظيفة البصرية تخلق بديلا عنها يكون بمثابة ممنوع أشد وتَصْعُب مراقبته. ضمن هذا المنظور نفسه (منظور الوقاية)، هل يمكننا أن نعتبر التلصصية بمثابة صمّام أمان يهدف إلى التقليل من حدة التوترات الأكثر قوة؟ في الحقيقة نقصد هنا العُدّة الهرطقية بكاملها (التلصصية لا تندرج -إلا ضمنيا- في إطار الممنوع) في مواجهة سيادة النموذج العلائقي والجنسي القائم.

صعب التحقق من هذه الفرضية، ذلك أن من آثارها -وليس أقلها شأنا- الإقرار بوجود شد وجذب بين المنع والاستعمال الواقعي أو المحرَّف، لهذا المنع ضمن استراتيجيات ولأهداف أخرى. وهو أمر -يجب الإقرار بذلك- نادر جدا في المنظومة التي نسميها تدقيقا بـ «العقيدة»، بحكم تماسكها وانسجام الأجزاء المكونة لها.

هل الثقافة العربية، فضلا عن ذلك، ثقافة فيتيشية (تشييئية)؟ وبعبارة أخرى، كيف يتجلى هذا الاستثمار الفيتيشي التشييئي؟ ما هي الأعراض الملازمة للإنسان الفيتيشي الضمني، وما الذي يعاني منه، وهل هو مقبول؟

من زاوية الطب النفسي، تنجح الثقافة العربية في إنتاج معتقدين فيتيشيين (تشييئيين)، بمقدار ما تكبر وتَتَعمَّق حرمانات أفرادها، وبالقدر ذاته الذي يمكن

لثقافات أخرى أن تُنتِج به معتقداتها الفيتيشية ؛ فالمشكلة لا تكمن هنا. من المسلَّم به أن الهرطقة من الممتلكات المشاعة بين الناس، وليس بمقدور أي ثقافة احتكارها، أو على العكس من ذلك، امتلاك مناعة ضدها. بالفعل، إذا كانت الهرطقة، في كل أشكالها، من الممتلكات البشرية المشتركة، فإن كل المجتمعات تَرِثُها، وإذا كانت «انحرافا» أو «مرضا»، فإن كل المجتمعات مصابة به !

هنالك، بهذا الخصوص، جماعة يجمع بين أفرادها المصير الواحد، ولا يمكن لأي أحد أن ينازع في وجودها. إذا كان الأمر كذلك، فكيف «تصنع» الثقافة العربية إذن «أوثانها»؟ يتعين معالجة هذا السؤال على مستويات عديدة. هناك واقع يؤكد بأن الممارسة الجنسية الأنثوية فيتيشية بشكل خاص. لقد ساد في هذا الواقع، دائما، إجماع ذو دلالة كلما أراد شجب الطابع الفيتيشي لصنوف من الاستمتاع أو التلذذ ؛ فالرجل ينتظر جِدّيا، من عروسه ليلة الدخول غشاء بكارة سليم، حتى ولو لم تكن عفتها الفعلية، أي العقلية والنفسية، بل والجسدية مؤكدة [21]. في هذا الاتجاه يمكن الحديث عن الطابع التشييئي لغشاء البكارة ؛ فالعلاقة التي يربطها الذكر المغاربي بهذا الأخير تكاد تكون شبه طفولية، وفي كل الأحوال، هي علاقة مثيرة للدعابة. غالبا ما قدمت الأنثى غشاء بكارة مصون، إلا أن الواقع يريد شيئا آخر، فيتوهم وجوده منذ آماد بعيدة، وهذا يعني أن غشاء البكارة في المجتمعات المغاربية هو عبارة عن حقل يضم كل أنواع المفارقات [22].

أنلاحظ أنماطا أخرى من الفيتيشية على مستويات مادية ومتواضَع عليها أكثر؟ بالتأكيد، فالفيتيشي العربي يلاحق تمظهرات المحبوبة في الخارج أكثرَ من أي مكان آخر، إلا أننا لا نعتبر هذا، بحق، فيتيشية. فهل يحتفظ بذكريات عنها كأغراضها الحميمية، أحذيتها مثلا؟ هل هناك ما هو طبيعي أكثر من تقديم عُرف سائد لشخص ما على أنه لإنسان عاطفي كبير، سواء كان ذلك صحيحا أو كاذبا؟

كلا، بالتأكيد، إن مقاربة الهرطقات بالمغرب الكبير سوف تُرجِّح إرجاع الثقافة إلى مقولاتها البيداغوجية ومبادئ تناقلها وردّات فعلها، وكذا إلى «عُراها». هناك، فعلا، ما يستدعي تساؤلات كهذه : «هل حصلت إعادة حقن الجسم الاجتماعي بالمهمشين جنسيا، وبأية طريقة تم ذلك؟» هل الشيء المهمش تم إبعاده دون أدنى مقاومة ولا تردد يذكر؟ ماذا عن الإيروطيقا الذاتية؟ فمن البديهي أن الممارسة الجنسية

القائمة على اشتهاء المغاير لا تستغني أبدا عن الإشباعات ''الفردية''. ماذا عن العادة السرية والمباهج الإيروطيقية الأخرى، سواء أجاد بها الفرد على نفسه أو قدمها للآخرين؟

بخصوص العادة السرية، نجد التفاسير القرآنية تختلف حولها اختلافات كبيرة. فهل هي زنا يجب ردعه، أو يجب التسامح معه في حالات معينة، كحالة الزوج المرتبط بعلاقة شرعية؟ المعترضون عليها يُذكِّرون بما قاله السلف، ومنهم أنس بن مالك، الذي قال : «لعن الله من يأتي شهوته بيده» [23]. وقد يكون النبي قال ما معناه : «لن ينظر الله يوم القيامة إلى ناكح يده، سيكون أول من يدخل جهنم إلا إذا تاب» [24]. إذا لم يكن هذا الحديث المروي عن النبي ضعيفا، فإنه على الأقل، مثير للاستغراب، ذلك أن العادة السرية أو الاستمناء لا يتعارض مع مقتضى الإنجاب والتناسل، بل يمكن أن ينسجم مع حياة جنسية طبيعية. أن يُلْقَى بناكح يده بجهنم، في حين يتم جلد الزاني، معناه المبالغة في هذه العقوبة، ومن ثمة، فإن الحجة التي تبررها ضعيفة.

يبدأ المسار النكاحي غالبا عند الشاب المغاربي بالبوادي من خواصر الحيوانات التي يجمعه بها سقف واحد، بشكل منتظم. فعادة وَطْءِ الحيوانات منتشرة عبر مجموع المنطقة، تنشط انطلاقا من اللحظة التي يتم فيها استبعاد كل علاقة جنسية ما قبل زواجية من الاهتمامات الاجتماعية اليومية. تتمثل وظيفة وطء الحيوانات في الكشف عن النضج الجنسي لعدد هائل من الشباب الذين يحترقون بأُوَار الرغبة الجنسية. يمكن إذن أن نعتبره بديلا «طبيعيا»، طالما أنه مندمج في شبكة من الدلالات والتسامحات الجماعية.

إن ما يجب الإشارة إليه، هو ذلك الشرخ الفعلي الموجود على هذا المستوى، والذي يفعل، بعمق، الحياة الجنسية المغاربية، وليس، في حد ذاته، إلا تعبيرا عن شرخ آخر موجود بين الجنسين. إن المآل الجنسي يتَبَنْيَن ، بشكل واضح، تبعا لمعيار الانتماء إلى الجنس (ذكر/ أنثى)، ولمعيار الانتماء الاجتماعي (محظوظ أم لا)، أو للوسط (مديني أو قروي)، أو للمستوى الثقافي (متعلم أو ضعيف التمدرس). ستنساب الممارسة الجنسية الذكورية إذن نحو الخارج، وتكون بعض الحيوانات واحدة من نقاط إلهامها. أما الممارسة الجنسية الأنثوية فستنقلب إلى ممارسة إيروطيقية ذاتية

وجنسية مثلية على السواء، وهو ما ينسجم، نسبيا، مع النمو النفسي والجنسي للأنثى. إن خاصية ذوبان الممارسة الجنسية العتيقة للمرأة في مدارها الطفولي يدل على العلاقات الشفاهية بين النسوان، وبشكل خاص -والملاحظة تبين ذلك بجلاء- حرية التعبير القصوى التي يعالجن بها هذه المسائل، عندما يشعرن بأنهن بمنأى عن فضول الرجال. وهو ما يفاجئ، على أي حال، هؤلاء الذين يتمادون في الاحتفاظ برؤية مثالية عن المرأة، تُفْضِي إلى نبذ سحري لكل شبهة قد تحوم حولها.

يبدو التطور أكثر تعقيدا عندما يتعلق الأمر بالشريك الذكوري، وهو ما يعني أنه ذو تجربة أكثر غنى. في إطار الأشكال الأولى للممارسة الجنسية، سوف يتجه الشاب البدوي، بشكل طبيعي، نحو حيوانات الفناء والماشية، والمحظوظ -إذا صح هذا التعبير- يفوز بذوات الأربع: أُتُنٌ (إناث الحمير)، وأفراس (إناث الخيل)، والعِناز (إناث الْمَعِز)... الخ. بعد ذلك، وبمناسبة نزهة في المدينة قد تصادف، في الغالب، عيدا دينيا كبيرا (الأضحى، المولد النبوي، عاشوراء... الخ)، يقوم الأَجْرَأُ بزيارة ماخور، وينتهي به الأمر إلى الارتماء في أحضان مومس شائخة يستنفذ معها كل قواه. يعود المتأخرون إذن إلى ذويهم معدمين، لكن مشبعين حتى النخاع بهذا الاستئناس الجنسي الحقيقي، على الرغم من طابعه البئيس في الظاهر.

أما في المدينة، فلا يتخلى المراهق الشاب عن ممارساته الجنسية الذاتية إلا ليقع تحت مداعبات بنات العم أو العمة أو بنات الخال أو الخالة، أو حتى شهوة الجارات. سوف يتردد، هو أيضا، على بيوتات الدعارة التي سيُسْتقبَل بها، للمرة الأولى، بما يليق به من المراعاة والحفاوة، مقارنة مع نظيره القروي، والنتيجة تكون دائما كالتالي مع طلب العذر المسبق لما سنقوله الآن: إن المرأة المغاربية لا تُضاجع زوجها إلا بعد أن يكون قد استمرأ خواصر الأُتُن ومومس المدينة، وأخيرا بنات العمومة...

من جهة أخرى، لا تهب الأنثى المغاربية نفسها لزوجها إلا بعد أن وهبت جسدها لصديقاتها، وعلى الأرجح، بعد أن ذاقت من عطر فتيان محيطها. وقد تحملها بعض أقدارها الليبيدية إلى أحضان رجال أكثر نضجا سيعرفون كيف يهزمون بداخلها مقاومات نفسية وذهنية على حد سواء. لكن ما دام أنّ الخوف من الافتضاض هو من القوة بمكان، فقد يبدو الوطء من الدبر بمثابة المتنفَّس المتبقى، وهي ممارسة جنسية

شائعة كثيرا، وتسمح للشهوة الذكورية بالتعبير عن نفسها بكامل الحرية. يعاقب واطئ الحيوانات حسب مذهبي أبي حنيفة ومالك بـ«حكم صادر عن القاضي»، أما «السحاق فعقوبته هي التعزير» [25].

التلصصية، والفيتيشية، ووطء البهائم، وكذا الممارسات الجنسية الذاتية بأشكالها المختلفة، والعادة السرية بنوعيها، والهلْسنة البصرية القائمة على متخيل شفوي [26] : تلك هي بعض بنيات الهرطقة الجنسية بالمغرب الكبير. ليست هي الوحيدة، بطبيعة الحال، فتداخلاتها قد تمنح الوجود لأشكال أخرى غير متوقعة. إن موضوع هذه الملاحظات أو المعاينات يتحدد، أساسا، في تبيان تنوع الحساسيات الجنسية والسلوكات الشبقية التي امتدت إلى جسم الثقافة العربية بالمغرب الكبير، وكيف أنه يستهلكها عن آخرها.

يبدو أن الأخلاق الجنسية للإسلام المغاربي تستلهم من الأخلاق الجنسية الإسلامية خطوطها العريضة، لكن عندما يتعلق الأمر بـ« تشذيبات» خاصة، فإنها تكشف عن شخصية قد تعتبرها هي نفسها (أي تلك الأخلاق) أشد هرطقة وأكثر غرابة، (وهي الغريبة على أي حال، بالنظر للبعد الجغرافي للمغرب الكبير عن المصادر الأولى الطبيعية للمعتقد الإسلامي !).

المخصي والغلام والخنثى

في معرض «وصفه للغرب الإسلامي وبالضبط في الفصل المخصص للغرائب والعجائب، يورد الرحالة العربي الكبير (المقديسي)، الذي عاش في العصر الوسيط، واحدة من القضايا الساخنة آنذاك، والتي تخوض في مشكلة المخصيين الزنوج ؛ يقول :

«تم استجواب جماعة من المخصيين حول الطرق المتبعة في عملية الإخصاء. وتبين من خلال ذلك أن الروم كانوا يخصون أولادهم ويعزلونهم داخل الأديرة لمنعهم من الاهتمام بالنساء، وتجنيبهم عذابات شهوة الجسد (...)، إلا أن الآراء اختلفت حول الطرق المتبعة في هذا الشأن. فمن قائل : يتم جز القضيب والخصيتين في آن واحد، ومن قائل : تُشقُّ البيضتان وتُستخلص منهما الخِصيتان، ثم توضع بعد ذلك

قصبة أسفل القضيب المبتور منذ الولادة (...). بعد هذه العملية، توضع قطعة مصنوعة من رصاص في الإحليل، تُزال عند التبول، ويحتفظ بها المخصي حتى الشفاء الكامل، تفاديا لالتحام الأنسجة فيما بينها» [27].

ولأن المجتمع الوسيطي العربي كان يطغى عليه الطابع العبودي، وبالأخص من خلال أقليته المحظوظة التي كانت تمتهن أساسا التجارة بمختلف أشكالها التفاوضية المزدهرة، فإن هذه الأقلية كانت لها علاقات جد ملتبسة مع صورة المخصي. هذه الصورة المسجلة في نظامها الاجتماعي، وأيضا في متخيلها وفي تمثلها للعالم. لقد كانت تمثل، في الوقت ذاته، رمزا لاستمراريتها، وأحد مؤشرات إشعاعها العسكري والديبلوماسي، أينعت وازدهرت بفضل تربية المخصيين. هؤلاء الذين يتم سبيهم من بين أسرى الحرب، أو في أوساط الأطفال العزل الذين لا يفعلون سوى انتظار الغزاة بالقرى النائية. هنا تكمن تلك الأهمية التي اكتساها اللون الأسود، الذي يوحي، بسهولة، بالمصدر الجغرافي للمخصي، وبكل ما يمت بصلة إلى الفضاء المنزلي بشكل عام. يأتي العدد الأكبر من العبيد الذين يتم إخصاؤهم من الحبشة (إثيوبيا الحالية) والسودان وشمال إفريقيا. يُخصون باكرا لمنعهم من ممارسة أي إغواء ذي طبيعة جنسية، ومن ثم، قيامهم بإخبار الأسياد بأي محاولة من الجواري المعزولات بالمنازل كلما هَمَمْن بممارسات جنسية غير شرعية. هؤلاء اللائي يبدو أنهن مطيعات كفاية وغير فضوليات كثيرا.

مع نموذج المخصي، ندخل عالم الإخصاء المثالي. أكيد أنه لا يتعلق الأمر دائما ببتر بالمعنى الملموس للكلمة، إلا أن الآثار الناجمة عن الإخصاء هي، في آن واحد، غير قابلة للانمحاء وموحدة الشكل. يوجد المخصي من خلال ما يبعده، بشكل أفضل، عن طبيعته الأصل. إن ذكوريته المضادة هي النقيض المباشر للذكر الفحل، ذلك الرجل الوحيد المقبول بالمغرب الكبير. ومع ذلك، ليس شخص المخصي هو ذلك الذي نصادفه ونحن ذاهبون إلى السوق أو الحمّام. ليس حاليا سوى تمثل موغل في البعد، يفعل في الذهنية من الداخل بشكل يكاد يكون سلبيا. قد يتعلق الأمر، بخصوص المخصي، بمجرد أسطورة عنيدة ما زالت كل عناصرها المكوِّنة لها ملتبسة. فوق كل ذلك، لا يطرح المخصي لغزا نفسيا، بقدر ما يطرح قضية تاريخية

كبيرة. فما الذي يدفع الرجل، عمليا، إلى تحييد رجل آخر جنسيا، إن لم تكن هي الإرادة المطلقة في الاستئثار بخدماته الجيدة ووداعته من أجل تلبية رغبات الحريم. إن مصدر الخشية هنا مزدوج : فمن جهة، شهوة هذا المخصي الجنسية (المخصي eunokhos يعني بالإغريقية حرفيا «حارس سرير»)، ورغبة تلك الجارية التي هي واحدة من حريم الأمير. لكن، هل السراري، فعلا، في مأمن مادام أنه بمقدور المخصي أن يلجأ إلى وسائل أخرى لإرضاء سيدته؟ هل يمكن القول أن المخصي -وباسم نسالة (علم تحسين النسل) منطقية جدا بمنطقة تلفت فيها خصوبة النساء النظر بشكل كبير- يُسدّد من حياته التناسلية والجنسية فدية البرهنة على استبداد الرجال؟

أُريد للمخصي أن يكون طفلا عاجزا، وكمّا مهملا. يحمل على جسده آثارا لحكم اجتماعي وعلامات موشومة دالة على سلطة شبه مطلقة. يمكن أن نشبِّهه برجل قبْل زواجه، أي رجل يُفترض أنه بلا شهوة جنسية معترف بها [28]. تماما كالمخصي، فإن الذكر الذي لم يتزوج بعد يُنظَر إليه باعتباره «طفلا »خاضعا لهيمنة الأب، وهو موضوع سنناقشه فيما سيأتي من خلال مفهوم «حق الأب » [29]. عند الأول، يكون العضو التناسلي مبتورا، أو على الأقل عقيما وعاجزا عن الانتصاب، وعند الآخر يكون مختونا. عند المخصي، يتعلق الأمر بعملية إعادة إلى طفولة «جسدية» لا رجعة فيها. أما عند الطفل -زوج المستقبل- فيتعلق الأمر بطفولة «نفسية» ومؤقتة. أخيرا، لا يتلذذ المخصي بأجساد سيداته إلا في ما ندَر. والطفل الذي أصبح زوجا لا يتلذذ بجسد زوجته إلا بالنيابة. تنطبق الصورة الأحادية الشكل للأب، وبالصرامة نفسها، سواء على حالة الطفل الذي أمسى زوجا، أو على حالة الأمير في علاقته بالمخصي (حارس حريمه). في هذا الاتجاه بالذات، من حقنا أن نتساءل إن لم يكن الختان أثرا منحدرا من الأنظمة الاستبدادية.

إن المقارنة التي نقوم بها، من جهة، بين صورة الابن الأعزل والهش، بسبب سطوة شهوة الأب من جهة، والمخصي الذي تصفه المواضعات الاجتماعية بالخنثى والضعيف والأمرد وذو الإرادة الخاملة ؛ أقول إن هذه المقارنة لازالت صالحة إلى اليوم عندما يتعلق الأمر بنموذج جنسي آخر وهو مبغض المرأة. هذا الذي يرمز إلى وضع وسط بين صورة الزوج-الشيء وصورة المبتور إلى الأبد.

بالفعل، إن مسألة الإخصاء لا يمكنها، إن هي طرحت بالمغرب الكبير، إلا أن تُطرح باقتضاب لحساب موضوع الخنثى المخاتل أكثر، والمثير للبلبلة، والحاضر بقوة ضاغطة في الوعي الجمعي.

صفة الخنثى هي واقع فيزيولوجي يُميِّز الجسد، جسد ثنائي الجنس، لا ينتسب بشكل صريح وواضح لا إلى الذكر ولا إلى الأنثى. إن الخنثى يتأرجح بين الجنسين دون أن يقرّ له قرار. وهذا التناقض الوجداني على مستوى الاختيار هو بمثابة عنصر مكون لشخصيته، إلا أن ما يسترعي انتباهنا هنا أكثر، هو جانبه النفسي والوجودي. نجد أنفسنا مجددا إزاء صورة للغلام، هذا الذي لا يكُفّ عن الحلم بأيام طفولته قبل بلوغه سن الرشد، حيث كان وضعُه مهلهلا واستثنائيا، بل نكاد نقول سورياليا. فلا هو، حقا، بطفل، ولا هو برجل ناجز مكتمل الرجولة. إن الغلام، وطالما يستمر في النظر إلى الخلف، فهو خنثى. والخال، أنه –حتى وإن أفلح، مؤقتا، في الانفلات من عدم النّضج الجسمي والعقلي– فإنه يستمر في مراوحة عالم وسطي تسوده علامات مفارقة ومتناقضة. إن الازدواجية الجنسية هي مقولة ذهنية أخرى، هي نوع من اكتمال الازدواجية المشكِّلة للكائن الإنساني منذ صعود نجم التحليل النفسي. تبدو الازدواجية الجنسية رفضا شعوريا أو لا شعوريا للحدود المفروضة على الطابع الأحادي لتوزيع الأدوار الجنسية. لكن، وحتى نكون على بينة من تقلبات وتغيرات العلامات الدالة على المظهر الجنسي في الذهنية العربية الإسلامية، من المهم التذكير بالحديث المروي عن ابن عباس، والذي يقول : «لعن النبي ﷺ الْمُخَنَّثِين من الرجال والْمُترجِّلات من النساء» (30). لا تبديل لخلق الله إذن ! يعاقب الشواذ من الرجال والنساء، والمسترجلات، والخِناث، واللواطيون، والغلمان... الخ.

هكذا يقف الإسلام في مواجهة كل الممارسات الجنسية الشائعة قبل ظهوره، وبالأخص في روما القديمة، حيث كان الخِناث عرضة لكل الابتزازات الاجتماعية كما سجل ذلك «Pline». فقد كان الاعتقاد السائد في ذلك الوقت يرى في الخناث، والغلمان والشواذ، فظاعات لا تُسمَّى. إنهم يسددون من حيواتهم ثمنا لعقم النساء. يجب، إذن، استئصال هذا الشر، وذلك الدنس والرجس. إن أسطورة الشياطين الذين يضاجعون النساء في منامهن، ويظهرون في هيئة بشر، يُنبئون بقدوم شتى الكوارث هُمْ

الذين يحملون على عاتقهم مهمة الثأر الشرش للذكور. يروى أنه بفاس ما بين 1149 م و1150م الموافق لـ : 544 هـ، أعدم «ابن حيار الغياني» «ثمانين شخصا من الخِناث والسوقة» [31].

وبالرغم من الأحكام الدينية الصريحة بهذا الخصوص، وبالأخص في شأن الجنسية المثلية [32]، فقد تعهد العرب أنواعا وضروبا من الحب السقراطي، وبوجه خاص، مع الوسيمين من الغلمان، وتغنوا بمحاسنهم ورقتهم ومزاياهم، سواء الجسدية منها أو النفسية. يتبدى الوسيمون تارة في صورة الغلمان، وتارة أخرى في صورة عبد، وفي حالة أخرى في صورة الخنثى أو الصبي اليافع. هذا ما قاله بيريز أحد أهم الذين كتبوا عن الشعر العربي ؛ يقول : «تتكرر الأبيات الشعرية التي تلمّح إلى وسيمين مسلمين، مسيحيين أو يهودا، والذين عادة ما ينعتون بكلمات من قبيل : غلام وسيم، فتى وسيم، أو فتى جميل، أو غلام أمرد...» [33].

تعرضنا، فيما سبق، لأبي نواس و«اصطبله» من القيان والغلمان. لم يكن يتعلق الأمر، في هذه الحالة، سوى بانجذاب جنسي إن لم يكن، بالفعل، تجسيدا له على أرض الواقع، دون القيام بأي خلط بينه وبين شكل الانجذاب إلى غلام الجنة كما يعرض له القرآن الكريم، فغلام الجنة يقدَّم على سبيل الثواب الإلهي الذي سيكون من نصيب المؤمن في الدار الآخرة. يقول نص قرآني في هذا الصدد : ﴿**يطوف عليهم غلمان لهم كأنهم لؤلؤ مكنون**﴾، وبمكان آخر نجد : ﴿**ويطوف عليهم ولدان مخلدون، إذا رأيتهم حسبتهم لؤلؤا منثورا**﴾ (سورة الطور، الآية : 24، وسورة الإنسان، الآية : 19).

كما قد نشتمّ ذلك، إنّ خاصيات هذا الغلام تندرج في إطار علم الملائكة، وهو علم يتجاوز الإدراك البشري. يتعلق الأمر هنا بخاصيات أثيرية في المجالين الحركي والفيزيقي، وبالخلود، والفتوة، والرقة والطراوة . الخ.

كل الإحالات على غلام الجنة تتم بالإيقاع نفسه. بالنسبة للغالبية القصوى تنفرد بكونها إحالات قرآنية خالصة، بل وقرآنية حصْرًا، مما يضيف لسلطتها طابعا مثاليا كاملا. ومع ذلك، يجب على المؤمن الصادق في إيمانه، على مستوى الواقع اليومي، ألا يتعامل أبدا مع الخيرات الموعودة في اليوم الآخر من منظور مثيل، فنواياه، بهذا

الخصوص، يتم تمحيصها بكثير من اليقظة من قبل أشباهه، ناهيك عن أن الله عليم بذات الصدور ويعلم الجهر وأخفى وما تُسرُّون وما تُعلنون.

يتعين إذن التعامل مع صورة الغلام في جنة الإله بكثير من التحفظ. فالغلام يعني على أبعد تقدير، في هذا السياق، تجسيداً لرؤية متسامية إلى انتظارات هذه الحياة الدنيا، أو لنقل: هو نوع من البنية العلوية الموجودة على رأس مجموعة من الاعتقادات الروحية للمسلم. من الوارد إذن أن يرمز -وهذا ليس سوى افتراض من بين افتراضات أخرى- إلى تكثيف مجازي يدل على أي شيء آخر غير «كائنات من لحم ودم» تتقلب في طهرها الفردوسي، وتغدق على المؤمنين السعة والرغد. هؤلاء الذين يكمن مبرر وجودهم هناك في ذلك دون سواه !

صحيح أن ما قلته الآن حد أقصى، إلا أنه يفسر هذه الوضعية إلى حد ما. إن «المهمشات الجنسية »لا «تقال» ولا يتم النفاذ إلى لبِّها. إنها لا تُفسَّر، ولا تعدو أن تكون اليوم مقولة ذهنية نصف واقعية ونصف خفية، يصعب، للغاية «تقفي» أثرها. إنها لا تستمر في البقاء إلا بالذهنيات، وبالجملة داخل هذا اللاشعور الجمعي الذي يبقى، جزئيا، متخفيا، متواريا مُوارِبًا ومحروما من جزئه الطافي على السطح والعلني. إن الحقيقة الوحيدة التي نثق بها، بشكل كامل، هي أنه سواء تعلق الأمر بالشذوذ الجنسي (بشقيه الذكوري أو الأنثوي) أو بالهرطقة (الانحرافات الجنسية)، بل وحتى «الأشكال الخارجية المتداخلة» (المخنثون، وبطبيعة الحال، الغلمان والفتيان الوسيمون الذين يلامسون سن المراهقة) ؛ كل هذه الحالات تستمر في تغذية المتخيل المغاربي بقوة، وتستحوذ عليه. هذا في الوقت الذي يسود الحرمان والجفاف على مستوى العلاقات الجنسية المتقاطعة في أوساط شرائح اجتماعية عريضة بالمغرب الكبير[34].

الخنثى في المتخيل المغاربي

إن الرغبة في الاكتمال الناتج عن التقاء الأضداد وحلولها في بعضها البعض قديمة قدم الإنسانية التي غذّتها بكل ما تملكه من غرائز. يتأرجح المتخيل المغاربي -الذي هو أيضا أمازيغي-عربي في تجلياته المتعددة، وإسلامي بدرجة أولى- بين الاعتراف البسيط والصريح بالخنثى، باعتباره عنصرا خالقا للمعنى ولضده. يسود، على أرض الواقع، تردد كبير يلاقيه المشرعون بخصوص ذلك «المثنى »الذي لا هو

برجل ولا هو بامرأة... والحال، وحتى اليوم، لم تفلح البيولوجيا في إقناعنا بوجاهة إمكان وجود جنس ثالث، وتبقى الذهنية المغاربية، حول هذا الموضوع، من بين الذهنيات الأكثر تزمتا في العالم. ولهذا السبب نفسه، صعب أن يقبل المتخيل المغاربي بثلاثية جنسية داخل معمار جنسي يقوم بكامله على أسّ الثانية التكاملية بين الذكر والأنثى، وبالتالي الإقصاء شبه الوقائي لكل المهمشات الجسدية والنفسية. تصدر -هذه الأشكال : الخنثى، المخصي، الغلام، اللواطي، وأشكال أخرى غيرها حسب الرؤية اللاهوتية المهيمنة للإسلام الأرثوذكسي- عن نوع من عبادة للإنسان مضخمة لا مكان فيها للإله. هو ذا مصدر تلك الريبة الخاصة إزاء هذه الكائنات «الماسخة» للخلق الإلهي. وهذا ما يفسر أيضا، ولو جزئيا، ذلك الافتتان بأسطورة الخنثى عند عدد من الكتاب المغاربيين، وبالأخص منهم أولئك الذين أدّت بهم الكتابة إلى أقاصيها، وبلغة ليست لغتهم الأم، أي الفرنسية.

نقترح هاهنا قراءة شاملة مستوحاة من بعض أعمال هؤلاء. لكن قبل ذلك، نُبدي هذه الملاحظة : إذا ما دفعنا بالتحليل إلى حده الأقصى، فسوف نعاين أن العرب الذين مارسوا، فيما مضى، الإخصاء على عدد من منافسيهم، مقتفين في ذلك أثر السراري العثمانية، لهم «معرفة» كافية تجعلهم يدركون أنه من الممكن أن يوجد مخنَّثون ولواطيون بين ظهرانيهم، فلقد كانوا مهيَّئين لإدراك هذا الواقع الخاص، إلا أن الدوغمائية الدينية، أو بالعكس، النفَس الصاقل لعصر النهضة في أواخر القرن الماضي ومطلع هذا القرن، قاما بصرف الأنظار عنه وتجاهله منذ ذلك الوقت، ستستمر أسطورة الخنثى في البقاء مكبوتة في العقل الباطن للعرب والمسلمين. هذا إذا استثنيا، بطبيعة الحال، العمل الثاقب لبعض الأعمال الأدبية التي عبَّرت عن وجوده بصراحة متفاوتة.

بفعل الاختزال التدريجي للأضداد المشكِّلة للتباين بين الجنسين، فإن الخنثى يستحث، في واقع الأمر، قدرا أقل من التأملات فيما يجمعه مجدّدا بالصورة-الوهم، بالقياس إلى ما يستحثه من تأملات عندما يُرَاد توظيفه لإثبات الواقع الراسخ للاجنس non-sexe. إن هذا الخلط بين الخصوصيات التشريحية والرؤية الاجتماعية الأحادية، التي ترى في الخنثى المآل الأخير لانحراف الجنسين معا ؛ إذا كان يبرز القيم الاجتماعية و«الثقافية»، فإنه، بالمقابل، يُغيِّبُ الدلالات البيوفيزيولوجية الصرف.

من وجهة النظر هذه، فإن الأدب المغاربي، ومن باب التبعية، رقعة كبيرة من المتخيل الاجتماعي، يبدوان كما لو كانا يتغنيان بعودة إلى الحالة الأصل، حيث كان الخنثى في وضع يحسد عليه. لذلك تراهما يتسامحان معه ويبرران وجوده [35]. إن الكتاب المغاربيين، وفي مواجهتهم لاجتماعي طاغ (نشير إلى أن الجزء الأكبر من أدبهم نشأ خلال الفترة الاستعمارية)، ورغبة منهم في ممارسة تقمص غير متوازن، كانوا، وهم على هذا الوضع، بصدد البحث عن إعادة تشكيل لـ«الذات»، بشكل تسمح به هذه الإعادة بانتعاشهم الأقصى. والحال، إن «عين الذات» (le même) يحوي بذورا خنثوية. بالنسبة للكاتب، يشخّص الرجل، في الغالب، الخنثى الذي يعكس تماما الثغرات الموجودة في كل بحث ذكوري عن حب. بالفعل، بطرحه لموضوعة المرأة وكل ذلك الموكب الحاشد من الصور المركبة (بالمعنى الميتاسيكولوجي) التي تحوم عن وعي أو عن غير وعي حول الأنثى (أسطورة المرأة المطيعة المحبة المرهفة والغامضة، المرأة باعتبارها مصدرا لاستيهامات الإخصاء والموت)، أقول بطرح الرجل-الكاتب لكل ذلك، فإنه لا يقوم، في واقع الأمر، إلا بإنجاز رمزي لواقع افتقاده لها. يقال الشيء ذاته عندما يقوم بتمجيد صورة الأم. فالمؤلف، يعود بذلك ضمنيا، إلى حظيرة مسقط رأسه الذي يلفه الطابع الجنسي من كل جانب، حتى ولو كان ظاهره مطبوعا بالتمازج بين الجنسين، وبصيغة أخرى بالاستعدادات الجنسية الذاتية الموجودة في كل كائن صغير قبل بلوغه. وحده استيهام الانتماء الذكوري (الموجود فيه قبليا مادام أنه خصوصية أبوية، على الأقل، بالمغرب الكبير) بإمكانه أن يجعل منه، وبشكل مباغت، رجلا حتى قبل ظهور العلامات الدالة على ذلك. إن الرغبة في الحصول على ولد، وبأي ثمن، لا يدل على أي شيء آخر -في الخطاب الاجتماعي- سوى الخوف من عدم التطابق مع المقتضيات الاجتماعية للجنس التي ننتمي إليه. هذا إن لم يعبّر البعض، بصريح العبارة، عن رفضه حتى أن يتخيل «أنثى في طريقها إلى الولادة» تكون بنتا له، ويكون هو أبًا لها.

ومع ذلك، فقبل أن ينهي الكاتب المغاربي بحثه ويختمه بالتعبير عن تشبث مفهوم -إذا أخذنا في الاعتبار علامات الإشباعات المتباهية بنفسها في الطلب الاجتماعي (ولادة طفل هو حدث يُستقبل دائما وإلى اليوم بالارتياح)- يتعين عليه أن يصفي

حساباته من خلال مواجهة حيوية وضرورية مع الأم، هذه التي تعكس عليه ظلالا لصورة قلقة وغير قابلة للمحو. أما بخصوص انعكاس بريقها عليه، فإنه من قبيل الأشياء الحاملة لمعنى أول أن يكون الطفل -وهو الممجَّد في رغائبه البارانوية- مرتبطا بعلاقة خاصة بأم مستمتعة ونَهَّامَة. منذ ذلك الوقت، تتسلّل في رفق أسطورة الخنثى إلى لا وعيه عبر أسطورة الأم ذاتها، ويكون كل انتماء أنثوي لاحق بمثابة عملية مضاعفة، مشتقة، رأسا، من صورة الأم، ومجدِّدة لها.

رب قائل يقول : لا وجود لنزوع خنثوي في هذه السيرورة التي عرضناها للتو، والجواب يكون تلقائيا وانطلاقا من المعاينة المتكررة التي تتحدد في بحث الذات عن صورتها الاستيهامية الخاصة في الكائن المحبوب لديها والقريب منها أكثر. وما عساه يكون هذا الكائن الذي يتقن القيام بوظيفة مثيلة أكثر من الأم؟ فقد تغنى بها كل الكتّاب المغاربيين، وكتبوا لأجلها، وأهدوا إليها (بخط اليد) أعمالهم، بل وحتى الجوائز الأدبية تعود إليها «حقوقها» (يتعلق الأمر هنا بحق طبيعي !). يعادل هذا القربان الجماعي الإغواء ذاته. إن الإغواء بالمغرب الكبير تمثله الأم وترمز إليه. أجل، لا يمكن أن يتعلق الأمر هنا إلا بإغواء عندما نعرف أن هذا الوجه (وجه الأم) -على قوته- يحوز سلطة القانون المؤسِّس الذي هو امتياز -هنا كما هنالك- الرجل. فهل تعود بنا صورة الخنثى إلى الأوديب؟ من الممكن معالجة هذا السؤال داخل مجالات متعددة، نخص بالذكر منها مجالين غير قابليْن للانفصال، بل هما بمثابة خط مواز بالغ الأهمية.

تحيلنا أسطورة الأم على الخنثى، وهي إحالة مفهومة لا محالة. فعلى ماذا تحيلنا صورة الأب الوقور، صورة الباطريارش إذا علمنا أن الصروح الاجتماعية هي التي تفرز مُشرّعيها واسمنتها؟

إن دراسة معمقة للعلاقات الاستيهامية بين الجنسين بالمغرب الكبير تجعلنا مقتنعين بأن صورة الأب لازالت تحتفظ بأوثق الصلات مع الأسطورة الغابرة لزنا المحارم، وتترتب عنها هذه ازدواجية : هناك نوع من الذوبان في أم مغذِّية، حتى قبل زواجها بالأب، ومن ثمة، فإن تصفية الحساب مع أوديب لا تخلق مشكلة في حد ذاتها، إلا أنها تتطلب التكفُّل بها وتحملها. سيكون هذا التوازي بين الخنثى وزنا المحارم خصبا للغاية، إذا أضفنا إليه دراسة لعقلية السراري كما نقترحها في مكان آخر من هذا الكتاب (36).

وحتى ننهي هذا الفصل بالسلطة الموحية للنكتة، نذكّر بتاريخ المغنى طُوَيْس، وهو من المعاصرين للخلفاء الراشدين. وقد كان طويس هذا من مخنثي المدينة، وكان يسمى طَاوُسا، فلما تَخَنَّث سُمي بـ«طويس»، ويكنّى بأبي عبد النعيم، وهو أول من غنّى في الإسلام بالمدينة، ونقل بالدُّفِّ المربَّع (...). ومن مجانته أنه كان يقول: ولدتني أمي في الليلة التي مات فيها رسول الله ﷺ، وفطمتني في اليوم الذي مات فيه أبو بكر، وبلغت الحلم في اليوم الذي قُتل فيه عمر، وتزوّجت في اليوم الذي قُتل فيه عثمان، ووُلد لي في اليوم الذي قُتل فيه علي، فمَن مثْلي؟ وكان يقول أيضا: يا أهل المدينة، ما دمتُ بين أظهركم فتوقَّعوا خروج الدجّال والدابة، وإن متُّ فأنتم آمنون، فتدبَّروا ما أقول [37]. على إثر هذه الواقعة شاع مثل عند العرب يطلقه الأعداء في وجه بعضهم البعض وهم في أوج غضبهم؛ يقول: «أشأم من طويس!».

الإحالات والهوامش

1- سوف يكون المثل القائل : «توقد النار بكل أصناف الحطب»، هو المعبر إلى حد ما عن الموقف الذي سوف يتعين على الباحث تبنيه إذا اعتزم الاهتمام بمجال يلفه التابو. من جهتنا، سنتفادى التعميمات المفرطة، والتأويلات المثيرة. ومع ذلك، فإن كل إخبار تتضمنه الأعمال التي نعتبرها موثوقة سنأخذه بعين الاعتبار. هكذا، فإننا سنستعين بكتاب ينتمون إلى الماضي كما إلى الحاضر، وبعلماء في الاثنوغرافيا، وعلماء اجتماع، مغاربيين كانوا أم أجانب. لقد نجح عدد من الكتاب المرموقين كـ«أندري جيد» و«ورولان بارت» في إثارة الانتباه إلى وضعيات ما كانت لتُعرف لولاهم. وأخيرا، إن افتتان المغرب الكبير بهذه الكتابات على إثر ظهورها، ولو أنه مؤسس على جزء من الحلم، لا يجب أن يجعلنا غير مبالين، كما أن الجنسية المثلية التي تبثها يجب -هي أيضا- أن تحضر ولو في مواقع خلفية بهذا الفصل. بالرغم من كل هذا الذي قيل، فإن فهم ظاهرة الجنسية المثلية بالمغرب الكبير، وبالأخص بلورة دلالاتها السوسيولوجية والسيكولوجية والإنسانية يظل مهمة شاقة، بل ودقيقة، كونها تعج بالفخاخ من كل نوع.

2- انظر : ابن خلدون، المقدمة، ص : 296، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بدون تاريخ.

لا داعي للقول بأن هذا النوع من العقلية المواليدية هي التي لازالت سائدة بالمغرب الكبير حتى اليوم. فتأثير الإسلام على هذه المسألة كما هو تأثيره في كل المجالات التي تمس إعادة الإنتاج، هو تأثير حاسم.

3- «بمجرد ما يتوجه إليَّ الحانوتي بالكلام، أنقبض. جنسية مثلية في طور الكمون. الكل يعلم أن له علاقات مشبوهة مع أخي. الأقرع يفهم، لا داعي للإلحاح». هذا ما كتبه رشيد بوجدرة في روايته «الطلاق». وفي الرواية نفسها يمكننا قراءة ما يلي : «في فصل الشتاء أشتهي النعاس داخل القسم، والمعلم لا يستطيع اتخاذ أي إجراء ضدي، لأنني أساومه، فقد اقترح علي في العام الماضي اقتراحات مشينة، وقبلتها حتى يتركني بسلام، ويمنحني تسلية الحلم بالجسد الدسم لزوجة أبي خلال تلك السِّنَة من النوم». ص. ص. : 94 و107. مطبوعات دونويل، 1969، باريس.

السيناريو نفسه المثير للبلبلة نجده بالمغرب مع عبد الحق سرحان في روايته «أطفال الأزقة الضيقة» : «منصور الذي نلقّبه بالفيل لسمنته، يجثم على طاولة متجره، ويرعد بكلام موجه لصبي في الثانية عشرة من عمره، والذي كان موجودا وسط جمهرة من الناس : «يا ابن حادة : تعال عند عمك منصور لتُريه ما تخفيه بين الجبل الأبيض وجبل توبقال. سوف ألج إلى ثمة في رفق دون أن أسبب لك ألما. هيا، أقبل ! عندي لك هنا حمص وزبيب. عندي أيضا زيت زيتون لتسهيل العملية. سوف لن تحس بأي ألم. هيا، أقبل عند عمك منصور ! سيريك النجوم في عز النهار !»». ص : 22، منشورات سويْ، باريس، 1986.

4- جان ميشيا : «التكنولوجيا الثقافية»، مقتطف من «الإثنولوجيا العامة»، ص : 831، مطبوعات لابلياد، كاليمار، باريس، 1968. وكذلك : و-ف. ديهوى : «الشبقية في ألف ليلة وليلة»، باريس، وج-ج. بوفيرت، 1960، قاموس.

5- ذكر إيستير بانيتا في المؤتمر العالمي للمستشرقين المنعقد في باريس سنة 1948 مؤشرات مفادها أنه وفي أوساط نسائية ببنغازي (ليبيا)، تقدم نساء أنفسهن في هذيان ماجن لشياطين من الجنسين (حضون)، وفي الغالب -على

ما يبدو- لشيطانات (سقوبة). بالإضافة إلى ذلك، قد تكون تعاويذهن في اتجاه الأرواح الشريرة تردّد كذلك إبان حفل الزفاف. أما طيلة الحفل، فإن صديقات المتزوجة يقضين ليلة خليعة مع امرأة (يتعلق الأمر عموما بعاهرة تظهر في شكل رجل). انظر : ل. ماسينيون : «كلام قيل»، ص : 278، مطبوعات سْوِينْ، باريس، 1983.

وإبان التكفين، تعرف التقاليد العربية أيضا حالة لصبايا وبعض الأميرات اللائي يُقمن علاقات عشقية وجنسية مع نسوان أخريات، دون أدنى اكتراث بالأخلاقيات العامة السائدة.

6 - مادة دهنية تنظف مسامّ الجلد.

7- إن العمل على تقليص الفوارق غير المقبولة، والتي تتحكم في العلاقات القانونية بين الجنسين بالمغرب الكبير، هي واحدة من اهتمامات الحركة الإصلاحية في مجموع هذه المنطقة. فمنذ بروز الأصولية الإسلامية الجديدة، تم إقبار مختلف مدونات الأحوال العائلية التي كانت تُدرس منذ بضع سنوات، وأكيد أنها لن ترى النور إلا عندما يحصل تغير في ميزان القوى بين النساء اللائي يكافحن وخصومهن. تغير من شأنه أن يشجع إعادة نظر ثورية في هذه المدونات.

8 - في التقليد الإسلامي، تعتبر قصة لوط مع قومه -الذي كان يسكن بأرض كنعان- قصة بكاملها حول الشذوذ الجنسي. يستعيد الطبري في أسلوب متعال ولاذع هذه القصة الموحية جدا في كتابه «الأنبياء والملوك : من بداية الخلق إلى داود».

9 - ابن حزم الأندلسي : «طوق الحمامة في الإلفة والألاف»، قدم له وحققه : الدكتور إحسان عباس، ص : 268 و281، دار المعارف للطباعة والنشر، سوسة، تونس، 1992.

10- البخاري : «صحيح البخاري»، كتاب اللباس، باب إخراج المتشبّهين بالنساء من البيوت، الحديث رقم : 5886 و5887، المجلد الرابع : 7/ 72، دار الفكر، الطبعة الأولى 1991.

11- سوف يتطور ذوق العربي، بشكل منتظم، متعايشا بذلك مع التقلبات السياسية والاجتماعية والدينية التي طبعت عصره، ورد في الموسوعة الإسلامية، المجلد الثامن، ص : 565 ما يلي : «كان العرب في الجاهلية وفي البدايات الأولى لظهور الإسلام يميلون أكثر إلى النساء المكتنزات، أما اليوم فهم أميل إلى النحيفات منهن ورشيقات القد. يمدنا الأدب العربي بأمثلة عديدة حول تذوق العرب المشبوه للغلاميات، أي الإناث اللائي يتشبهن بالغلام. يمثل النزوع نحو الغلمان -الذين طالما تغنى بمزاياهم ومحاسنهم شاعر كأبي نواس- خاصية لافتة امتدت لأزمنة طويلة. إن رسالة للجاحظ بعنوان «مفاخرات الجواري والغلمان» ذات دلالة خاصة في هذا المنحى رغم الفحش الظاهر والمكشوف لبعض مقاطعها».

12- ألا يمكن التساؤل، إن لم تكن هذه الرفقة مصدرا أوليا لنشوء مثل هذه العلاقات الجنسية، وكذلك لهذه الروابط بين «التكافل والحياة الجماعية التي ينظمها قانون الشرف»، وكانت تسمى فُتُوة (ومنها الفتيان)، وشائعة على نطاق واسع في القرنين الرابع والخامس بالبلاد الساسانية. حول هذا الموضوع راجع : «الحضارة الإسلامية ما بين القرنين الرابع والعاشر»، ص : 155، مطبوعات ألبان ميشيل، باريس، 1977. إن هذا الكتاب لأندري ميكيل يتناول، في معظمه، حياة بسطاء القوم وأراذلهم، كالغلمان والمخصيين والمومسات والحرفيين، في علاقتهم جميعهم بالحكام الذين تعاقبوا على الخلافة الإسلامية.

13- ذكره ف. والتر في «نساء في الإسلام»، ص : 120، مطبوعات سندباد، باريس، 1981. يسجل مصدر عربي في القرن الحادي عشر رسالة بعث بها كاتب عراقي اسمه أبو العينى (ت. 896) إلى أحد معاصريه، وقال فيها : «من غرائب الأمور أنكم تُمْتلكون ولا تَمْتلكون... لماذا بالله عليكم تسدِّدون إذن ثمن المهور ما دمتم تشتهون الرجال، ولا تهفو قلوبكم إلى النسوان». ويختم في لهجة كلبية قائلا : «نساؤكم ينكحهن جيرانكم، ورجالكم هم غلمانكم... يشفق قلبي على العروس التي لم تُجرَّد من ثيابها». يورد النص أيضا ما تيسَّر من النكت

والنوادر المتعلقة بالسحاقيات عند عِلية القوم في القرن الثاني عشر. راجع ص : 120 من الكتاب أعلاه وما بعدها.

14- تقول الآية القرآنية : ﴿**قل للمؤمنين يَغُضُّوا أبصارهم، ويحفظوا فُرُوجهم، ذلك أزكى لهم، إن الله خبير بما يصنعون، وقل للمؤمنات يَغْضُضْنَ من أبصارهِنَّ، ويحفظْن فروجهنَّ، ولا يُبْدينَ زينتهُنَّ، إلا ما ظهر منها، ولْيَضْرِبْنَ بِخُمُرهنَّ على جُيوبهن، ولا يُبْدينَ زينتهُنَّ إلا لبُعولَتِهِنَّ، أو آبائهِنَّ، أو آباء بُعولتهِنَّ، أو أبنائهنَّ، أو أبناء بعولتهنَّ**﴾ الآية، سورة النور : الآية : 31-29. أما اللغة العامية المغربية فتتداول مثلا شعبيا يقول : «لْمْرَا اللِّي مَا فِيها حْيَا، بْحَالْ طْعَامْ بْلاَ مْلْحَا»، ومعناه : امرأة بلا حياء كطعام بلا مِلح.

15 - انظر أعلاه التصور الخلدوني حول الموضوع.

16 - راجع في هذا الكتاب الفصل الخاص بـ«تابو البكارة».

17- كنا نطرح، إلى عهد قريب، مسألة «المظاهر» المتقاربة للمتماهين الاجتماعيين، بكونها تتأسس وتقوم مباشرة على صرح معقد يتشكل مركز جاذبيته من ذلك التقاطب الثنائي «عائلة/ ذات» / «ذات/ جماعة». الكل يحمل على الاعتقاد بأن الفرد يقوم بتفعيل استراتيجية معينة لممارسة مظاهره، ويلجأ في ذلك، تلقائيا، إلى النماذج الذهنية الاجتماعية المثمِّنَة لِمَا يفعل. وأفعاله لن يكون مسموحًا بها إلا إذا كانت تُكرِّر وتجترّ خطابا مهيمِنا من خلالها. انظر مقالتنا في الأسبوعية : "Algérie-actualité" بتاريخ 21 فبراير إلى 27 منه، ص : 30، 1985.

18 - تلك أطروحة دافع عنها عبد الوهاب بوحديبة في فصل : «الحمَّام : مساهمة في التحليل النفسي للإسلام»، تجده في : «بحثا عن المعايير المفتقدة» (بالفرنسية)، الدار التونسية للنشر، تونس، 1973.

19 - تقول آية قرآنية : ﴿حُرِّمتْ عليكم أمهاتُكم وبناتُكم وأخواتُكم وعمّاتكم وخالاتُكم وبناتُ الأخ وبناتُ الأخت وأمهاتُكم التي أرضعنكم وأخواتكم من الرضاعة وأمهات نسائكم وربائبُكم التي في حجوركم من نسائكم التي دخلتم بهنَّ فإن لم تكونوا دخلتم بهنّ فلا جُناح عليكم وحلائلُ أبنائكم الذين من أصلابكم وأن تجمعوا بين الأختين إلا ما قد سلف﴾. سورة النساء، الآية : 22.

20 - البخاري : «صحيح البخاري»، كتاب النكاح، باب : لا تباشر المرأةُ المرأةَ فتنعتها لزوجها، الحديث رقم : 5240، المجلد الثالث : 196/ 6.

21 - إن ممارسة الـ : «Petting»، أي التدليك الجنسي شائعة في أمريكا، وهي عبارة عن ملامسات جنسية متطورة، لا تشكل خطورة على غشاء البكارة. في الفترة التي كان فيها «Kinsey» يقوم ببحث حول هذه الظاهرة، تبيّن أن 30٪ من الشباب الأمريكي يشبع شهوته الجنسية من خلال هذه الممارسة. وبحثه يتحدث عن فترة الخمسينيات والستينيات.

22 - أثناء «الأيام الطبية حول الاضطرابات الجنسية» التي انعقدت في الجزائر العاصمة في مارس 1986، اكتشفنا مدى تهافت الحجّة الجسدية التي يرتكز عليها غشاء البكارة ومسألة صونه والحفاظ عليه. قال أحد المؤتمرين في هذه المناسبة : «هل مسألة البكارة مرتبطة فقط بالفرج، ألا يحق التساؤل عن بكارة ترتبط بالفم والدبر؟»، قال ذلك في سياق حديثه عن ظاهرة اللواط. انظر : أسبوعية «Algérie-Actualité»، ص : 12، عدد : 1064، سنة 1986.

إن البكارة كانت دائما مرتبطة بطقوس تعبدية (فستالية، رومانية، مومسات مقدسات)، وتتجسد في شخص مراهقة خضراء أحيانا : «يبتدئ هذا النوع الأخير بالأطفال والمراهقين البَكارى الذين يحتلون، في كثير من الشعائر، مكانا خاصا أيضا» (عن «Van der Leeuw»)، وكانت بالإضافة إلى ذلك (أي المراهِقة) إحدى الهواجس التي يتقاسمها الرجال على اختلاف أممهم. سنتناول بالدرس والتحليل هذه المسألة في الفصل المخصص لها.

23 - ذكره هـ. بوسكي في : «الأخلاق الجنسية في الإسلام»، ص : 96، مطبوعات ميزنوف ولاروز، باريس، 1966.

24 - المرجع نفسه، ص : 69.

25- المرجع السابق، ص : 69. ورد عن مالك بن أنس أنه سئل : أرأيت الرجل يأتي البهيمة، ما يُصنع به؟ قال : أرى فيه النكال، ولا أرى فيه الحد. «المدونة الكبرى»، رواية الإمام سحنون، كتاب الحدود في الزنا والقذف والأشربة : 6/ 213. دار صادر، (د. ت.).

ويقول ابن أبي زيد القيرواني في «الرسالة» ما يلي : «ولا يُقتل واطئ البهيمة، وليُعاقب»، قال ابن ناجى : لولا قوله : «وليُعاقب» لاحتُمل أن يُفهم منه أنه يُحدّ حدّ البِكْر، ولكنه قوله : «وليعاقب» قرينة دالة على أن المراد بقوله : «ولا يقتل»، أنه لا حد عليه، وإنما كان عليه العقاب بما يراه الإمام، لارتكابه أمرا محرَّما». من : «الثمر الداني في تقريب المعاني، شرح رسالة ابن أبي زيد القيرواني»، ص : 599، دار الفكر، (د. ت.).

26 - يقدِّم لنا و. ف. دوهوي لائحة شاملة عن أشكال الانحراف الجنسي الواردة في كتاب : «ألف ليلة وليلة»، وذلك من خلال كتابه : «السلوكات الشبقية في ألف ليلة وليلة»، ص : 228، مطبوعات بوفري، 1961.

27 - المقدسي : «وصف الغرب الإسلامي في القرن الرابع عشر»، ترجمة : شارل بيلات، ص : 57، مطبوعات كارنوبيل، الجزائر، 1950. يذكر المقديسي في الفقرة نفسها ما يلي : «سألت المخصي عُريب، وهو عالم ورع : معلم، أخبرني عن المخصي، ذلك أن العلماء اختلفوا وتنازعوا في شأنهم : فأبو حنيفة يجيز لهم الزواج وانتساب الأطفال من عَقِبهم إليهم، فأجاب قائلا : إن أبا حنيفة مصيب فيما ذهب إليه، وسأحدِّثك في أمرهم. اعلم أنه عندما يقترب الْمُخصيّون من الْمَخصيين، ويشُقّون لهم كيس الخصيتين، يحدث أن يصاب الْمَخصي بالذعر، وتصعد إحدى خصيتيه إلى الحوض. تجري محاولة لإعادتها إلى مكانها، لكن قد لا يتحقق ذلك في الحين، وتعاود الهبوط إلى مكانها الأصلي عندما يلتئم الجرح. فإذا كان يتعلق الأمر بالخصية اليسرى، فإن الْمَخصي تنتابه الشهوة، ويقذف منيا، وإن كانت هي الخصية اليمنى، فإن لحيته ستنبت (...). لم يعمل أبو حنيفة إلا بما قاله النبي : «الولد للفراش، وللعاهر الحجر»، (صحيح البخاري، مرجع سابق، كتاب الفرائض، باب الولد للفراش حُرّة كانت أو أَمَةً، الحديث : 6749، الجزء : 8، ص : 11).

وهكذا فمن الوارد أن يكون واحد من هؤلاء الْمَخصيين الذين احتفظوا بإحدى الخصيتين أبًا». ص : 57-59.

28 - يبيح القرآن الكريم للنساء إظهار زينتهن فقط للذين ذُكروا في هذه الآية : ﴿ولا يُبدين زينتهُنّ إلا لبُعولتهن أو آبائهن أو آباء بعلوتهن أو أبنائهن أو أبناء بعولتهن أو إخوانهن أو بني إخوانهن أو بني أخواتهن أو نسائهن أو ما ملكت أيمانهُن أو التابعين غير أولي الإرْبَة من الرجال أو الطفل الذين لم يَظْهروا على عورات النساء﴾، سورة النور، الآية : 31.

29 - قارن بما ورد في خاتمة في الكتاب بين يديك.

30 - البخاري، «صحيح البخاري»، الحديث رقم : 7/ 72 :5886. سبق ذكره.

31 - هـ. بيريز : «الشعر في فاس على عهد المرابطين والموحدين»، نص مداخلة قُدمت بالندوة التي نظمها معهد الدراسات العليا المغربية ونُشرت في هيسبيريس، ص : 37، المجلد : 18 الجزء الأول، 1934.

32 - تجرَّأ الكاتب نفسه على التصريح بما يلي : «لقد حرَّم القرآن والحديث تحريما قاطعا اللواط، ومع ذلك فهو شائع ومستديم رغم كل التحريمات». انظر : هـ. بيريز، «الشعر الأندلسي الكلاسيكي في القرن الحادي عشر»، ص : 341، مكتبة أمريكا والشرق، مطبوعات ميزنوف، باريس، 1953. في الواقع، إن القرآن عند طرحه لمسألة الشذوذ الجنسي، قام بإدراجها في باب الزنا من خلال 33 آية. والأهم من بينها تلك التي تُندِّد بانحراف آل

32 - تجرَّأ الكاتب نفسه على التصريح بما يلي : «لقد حرَّم القرآن والحديث تحريما قاطعا اللواط، ومع ذلك فهو شائع ومستديم رغم كل التحريمات». انظر : هـ. بيريز، «الشعر الأندلسي الكلاسيكي في القرن الحادي عشر»، ص : 341، مكتبة أمريكا والشرق، مطبوعات ميزنوف، باريس، 1953. في الواقع، إن القرآن عند طرحه لمسألة الشذوذ الجنسي، قام بإدراجها في باب الزنا من خلال 33 آية. والأهم من بينها تلك التي تُندِّد بانحراف آل لوط في سورة العنكبوت، الآية : 28-29، والتي تقول : ﴿أئِنَّكُم لتأتونَ الرجالَ وتقطعون السبيلَ وتأتون في ناديكم المنكرَ فما كان جوابَ قومه إلا أن قالوا ائتِنا بعذاب الله إن كنتَ من الصادقين قال ربِّ انصرْني على القوم المفسدين﴾. وقد تم دعم هذا الرأي بدعوة المؤمن إلى تفادي ممارسة الجنس إلا مع النساء كما هو وارد بوضوح في سورة المؤمنون : ﴿قد أفلح المؤمنون الذين هم في صلاتهم خاشعون، والذين هم عن اللغو معرضون، والذين هم للزكاة فاعلون، والذين هم لفروجهم حافظون إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم، فإنهم غير ملومين﴾. الآيات : 1 إلى 5.

33 - هـ. بيريز : «الشعر الأندلسي»، مرجع سابق، ص : 341. كتب كاتب مرموق آخر اسمه لويس ماسينيون ما يلي : «يجب أن نشير بصدد هذا الموضوع الدقيق -والذي لا يمكن إخفاء الخطورة التي يمثلها من الناحية الاجتماعية- أقصد بذلك رذيلة اللواط، وعلى الرغم مما ادعاه كل من بورتون والنبهاني حوله، أنه ليس ظاهرة مرتبطة بمناخ معين أو بسلالة خاصة، إذ أحاطها الإيرانيون والإغريق قبل العرب بهالة من التَّعِلات الفلسفية، ولم يكونوا بمبدعيه، فقد كان موجودا قبلهم عند كل الشعوب والأقوام التي لجأ أسيادها إلى الإكراه أو الحيلة الجنسيين، بغية تدجين عبيدهم كما تُدجّن الحيوانات، سواء كان هؤلاء من صنف الإناث أو الذكور، وتم إخضاعهم لاسترقاق هدفه إشباع نزوات الأسياد الشبقية...». من كتاب : «الحلاج»، الإحالة : 2، ص : 797.

34 - طالما أنه من الواجب الإحالة على النصوص المؤسِّسة والعودة إليها، حري بنا أن نسجل بأن القرآن، وبعد ذكره ثلاثة وثلاثون مرة للجنسية المثلية في لغة عامة وغير دقيقة، نلاحظ أنه قلما يميز بين الحالات المرضية التي تندرج في إطار علم النفس المرضي كما يعالجها التحليل النفسي وعلم النفس السريري. مقابل ذلك، فإن النص القرآني يفيض في إبراز مسألة زواج المحارم بكل دقائقها : ﴿ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء إلا ما قد سلف، إنه كان فاحشة ومقتا وساء سبيلا﴾. وبالأخص قوله : ﴿حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم وبنات أخواتكم وعماتكم وخالاتكم وبنات الأخ وبنات الأخت وأمهاتكم التي أرضعنكم﴾ الآية. أما عقوبة الزنى فقد ذكرت بسورة النور : ﴿الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة﴾ الآية : 2.

35 - انظر بوجه خاص كتب المؤلفين الآتية أسماؤهم :

35 - انظر بوجه خاص كتب المؤلفين الآتية أسماؤهم :

- عبد الكبير الخطيبي : «الذاكرة الموشومة»، مطبوعات دونويل، باريس، 1973. وكتاب «الدم» (رواية)، مطبوعات كاليمار، 1979.

- الطاهر بن جلون : «حَرُّودَة» (رواية)، مطبوعات دونويل، باريس، و«طفل الرمل» (رواية)، مطبوعات دونويل-سوي، باريس، 1985.

- محمد ديب : «هابل» (رواية)، مطبوعات سوي، باريس، 1977. و«مجاري على الضفة المتوحشة» (رواية)، مطبوعات سوي، باريس، 1964. وفي لغة أقل شفافية وأكثر إضمارا مؤلفات كل من سرحان، وبوجدرة، ودواوين لشعراء باللغتين.

36 - انظر الفصل الأخير من هذا الكتاب.

37 - أبو الفضل أحمد بن محمد النيسابوري الميداني : «مجمع الأمثال»، المجلد الأول، ص : 258، المثل : 1366، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت. الطبعة الثالثة، 1972.

الفصل الثاني

الكلام الفاحش

يتبدى الكلام الفاحش[1] في المجتمعات المغاربية باعتباره رأسمالا من العلامات اللاذعة إلى أقصى حد مضاعف بوظيفة تعويضية بديهية. إن الكلام الفاحش، وحتى في صيغه المهملة نسبيا، يقوم بحصر وتحديد الطرائق «الجيدة» و«السيئة» ويؤشر، فضلا عن ذلك، إلى نمط التربية التي تلقاها الناطق به، كما يندرج ضمن العدوانية الكلامية.

إن الفحش الموجه إلى شخص يورط، بالقدر ذاته، الصادر عنه والموجه إليه[2]، كما أنه يكون عنيفا كلما كان مضمونه هو التلفظ بعيب والتضخيم من «نقيصة»، يُفترض أنهما ينطبقان على فلان أو علان.

من الأهمية بمكان التذكير -حتى نتبين كل الأهمية التي يكتسيها الكلام الفاحش- بأن الثقافة الشفاهية كانت، إلى عهد قريب، الناقل المميز للقوانين بالمجتمعات المغاربية. الفحش إذن، على الأقل كما يتم التفاعل معه ذاتيا، هو جزء من تلك الدائرة الكبيرة التي تضم بداخلها الثقافة الشفاهية.

ولأنه جزء من هذا التقليد «الشفاهي»، فإن الكلام الفاحش ينتمي إلى ذلك المتخيل من النوع «الواضح-الغامض» الخاص باللغة العربية. استأثرت، بالفعل، الكثافة المجازية للغة العربية باهتمام العديد من الباحثين الذين انكبوا على دراسة بنيتها الحميمية. قال «باريس» «Barres» منذ عهد قريب: «تألق العرب في فن التعبير، من خلال الاستعارة المهذبة للقرآن أو لطه حسين واستعارات السياقات الأخرى الأكثر تجرؤًا والمباشِرة كما هي متداولة في الحياة اليومية. إن الأبولوني (نسبة إلى الإله الإغريقي أبولون إله الضوء والنهار) ضروري بالنسبة للأولى، لكنه شيء زائد بالنسبة للثانية التي تعبر عن نفسها من خلال واقعية ضيقة لصيقة باندفاعات مباشرة.

إن الشتائم والكلمات الفاحشة بالمجتمعات المغاربية جزء من اللغة المشتركة الزاخرة بالإيحاءات الجنسية من كل نوع. الكلمات الفاحشة تكون موجهة للأنثى والشتيمة للرجل أو للذكر بشكل عام، إلا أنه لا أحد منهما يختار الشتيمة أو الفحش الموجه إليه. لكن إذا أخذنا بالاعتبار مضمون الشتيمة أو الفحش، سنكتشف أن مصدريهما معا ذكوري. يُنظَر إلى الشتائم والكلمات الفاحشة باعتبارها جزءا لا يتجزأ من التصرفات المشينة، ولذلك فهي تُكبَت بدرجات متفاوتة، ويحس بالخجل كل إنسان بالغ عندما يرتكب خرقا شفاهيا بحضرة الآباء أو كبار العائلة، بل وحتى أمام أشخاص من مختلف الأعمار. إن القواعد المرعية في مثل هذه الحالات صارمة جدا، ولا أحد تساوره فكرة انتهاكها في الظروف العادية. فالرجل (أو الذكر) الذي يتمتع، خارج هذه الحالات، بهوامش من الحرية أكبر في الحركة والكلام يكون خاضعا، وهو بداخلها، لسنن لغوي صارم. أما الأنثى فالتابوهات الكلامية التي قد تكون عرضة لها خارج بيتها وتتظاهر بالتحرج والاستياء منها تتقبلها، بمرح، داخل بيتها، وهو ما يعني أن حريتها في الكلام وهي بالبيت قد تذهب أبعد مما هو مسموح به للرجل. ويمكن تفسير ذلك، في سعة، ذلك أن المجال الوحيد الذي يمكن أن تُروِّح فيه عن نفسها هو الدائرة الضيقة للعائلة. لكن ما كل نِسْوان المجتمعات المغاربية شبيهات بـ«إيليز»[3]، أي يجهل بعضهن البعض، فالكثير منهن قد يكن، في هذا الاتجاه، سيدات حقيقيات يصدم بعضهن بعضا بسهولة بالغة كما قد تقوم بذلك أي مترهبة. إن ثقل تربيتهن حاضر بقوة في كل الوضعيات التي يجدن فيها أنفسهن.

كل أشكال الكلام الفاحش المغاربي يستهدف الأعضاء التناسلية وعلاقات القرابة، وبشكل عام المجال الجنسي. وانطلاقا من هذا المعطى، سيكون من قبيل التجاوز بل والفضائحي (عار عيب) استعمال كل هذه الأشكال التي تختار لموضوعاتها المسرحية هذه التيمة العامة[4]. وحده حب الأم البريء لابنها هو الذي يحصل التغني به أمام الملإ.

لهذا السبب، ابتدعت اللغة سجلا من الكلمات وصيغ التورية التي لا تخلو من لباقة يُستعمل في كل مرة تظهر فيه وضعية مغيظة أو من شأنها أن تصبح كذلك[5].

I - عيّنة من التعابير الفاحشة والشتائمية

لهذه العينة صلاحية لأنها متداولة جدا في المراكز الحضرية الكبرى بهذه المجتمعات. قد لا تكون تماما هي هي في كل المناطق، كما أن البعض منها ينتشر على نطاق محلي فحسب، وقاموس متخصص هو الذي بوسعه الإلمام بها إلماما شاملا.

أغلبها يستهدف الأعضاء التناسلية، وبالأخص منها المتعلقة بالأمهات. ففضلا عن «الطِّيزْ» الشهير، هناك عدد من التعابير الأخرى، منها (نستسمح القارئ على ذكر ما قد يحرج-المترجم) : «طيزامك» و«حْتشُون» و«فروج امك» وهو تصغير لـ«فرج» بالعربية الفصحى. عندما لا يستهدف الكلام الفاحش الأمّ مباشرة يكون أقل خطورة، وقد يندرج في سياق الدعابة، وبالأخص عندما تتداوله جماعة من المراهقين في تخاطبهم. أما صيغة «فرُّوجْ اختك» فلم تعد تثير سوى الاستخفاف، وفي أقبح الحالات، ردا مماثلا.

في بعض الحالات يُعبَّر عن الأجهزة التناسلية في الكلام الفاحش بصيغ مجازية تعكس عبقرية اللغة مع تسليطها الضوء على العلاقات المسكوت عنها بين المنتجين لهذا الخطاب وخطابهم ذاته. وفي هذا السياق تدل كلمة «العور» (الأعور) على الذكر كما تدل عليه كلمة «لفرطاس» (الأقرع). أما صيغة «كنفود» وتصغيرها «كنيفيد» (القنفذ) فتحيل على الفرج، الشيء نفسه بالنسبة لـ«زنبور» المستعملة بتونس.

إن صيغة «لفروج» التي كانت تصغيرا للفرج أصبحت محتواة في صيغة «لفروج» التي تعني في اللغة الشعبية «الديك» والمتاخمة لها على المستوى الصواتي.

بالوسع القول أن رمزية «التحت» ابتلعت رمزية «الفوق»، وهذا «الابتلاع» -على طريقة ابتلاع الارتشاح الغشائي- لاصطلاح من قبل اصطلاح آخر يكون، بالغالب، أكثر سوقية من الأول، هي عملية تتكرر.

وفي الوقت الذي يبدو كما لو كان الثديان هدفا مفترضا مفضّلا للفحش الكلامي بسبب طابعيهما الْمُحْدَودب ووظيفتيهما في التماهي، نلحظ، عكس ذلك، أنهما،

غالبا، ما يكونان بمنأى عن ذلك. ويمكن تفسير هذا بوضعيتهما المفارقة، إذ يرمزان كذلك إلى مصدر التغذية الأمومي «الثدي-المرضع»، وهو ما يفسر سلوكا غريبا نسبيا، والمتمثل في عدم تحرج الأمهات المرضعات من إظهار أثدائهن عندما يرضعن مواليدهن. في منطقة يخضع فيها كل شيء لأقوى التحريمات لا يقل «سفور» ثديي الأم -ولو كان مبررا نسبيا في اللحظة التي ترضع فيها- إثارة للهرطقة (العيب الجنسي). أضف إلى ذلك أن أي فُحْش بعينه ليس وقفا على الأنثى أو جسدها، ذلك أن الفحش يُسائل، في عمقه، الموضوع-الهدف اعتمادا على سجل خاص بالتدنيس أو كل ما يُقدّر المحيط الثقافي بأنه يقوم بالوظيفة ذاتها.

إنه لشيء لاذع إذن الإقدام على النيْل الشفاهي من الأنثى أو من جسدها. أما الآن فسنتوقف، لحظة، عند حالات التشهير بالجسد المذكَّر لنتبين من خلالها «الحالات» أو «الوظائف» التي يُعْتقد أنها لا تليق به كـ «رجل».

حصة الأسد من التعابير الفاحشة المصوَّبة إلى الذَّكر في السياق المغاربي تتمحور حول قدرته الجنسية. من بين الشتائم القاسية التي يمكن إشاعتها حول رجل شتيمة «المخصي» الرائجة كثيرا. يرتبط افتقاد الفحولة، أُتوماتيكيا، بالعجز عن الانتصاب. أما الشتيمة الأخرى فتعبر عن وضع ناتج عن ممارسات سحرية وتُكثَّف في صيغة «معقود» أو المنعقد الذكر.

الذكر الخجول، القليل المبادرة تجاه الجنس الآخر قد يوصف (يُعيَّرُ في الواقع) بـ«البارد» أي الفاتر جنسيا و«لْمَرْبُوطْ»، أي المعقود الذكر، وكذلك «لْمْخْصي» أي المخصي، وقد يوصف بـ «لْعْطَّايْ» أي الشاذ جنسيا[6]. على الضفة الأخرى من هذه الصيغ، الشجاعة و«الفحولة» (قد تكون هذه الأخيرة دُنْخْوانية محضة) مُثمَّنتان ومحمودتان.

أما صيغة «رجل ونصف» فلا يوازيها في اللغة العربية الكلاسيكية سوى صفة المروءة التي هي مزيج من فحولة، طبع، شخصية متمرسة أو حتى «ضبط النفس»، وهي واحدة من القيم الرئيسية في الأخلاقيات العربية، إذ تختصر مجموع معايير البداوة[8].

من المعروف جدا أن الإخصاء الإهليليجي الذي يتموضع، أسطوريا، مقابل المروءة باعتبارها قيمة نفسية، يحيلنا على تصور مثالي عن الذكر، تصور يقصى كلية من تكْوينه المعطى الجِنْسِمِثْلي باعتباره شرطا للانتماء الذكوري[9].

إن الجنسية المثلية جزء من النقاش الذي نحن بصدده، وكَبْتُها هو الذي يحرر ذلك الفحش المتجه صوب الجنس الذكوري من عقاله، فتعبير «لْقْلاَوِي» المرتبط بالخصيتين يدل، من الناحية المجازية، على الشخص «الجبان» الموجود في «الأسفل» مقارنة مع القضيب الذي يوجد فوق الخصيتين، وينظر إليه ضمن تراتبية التمثلات الرجولية على أنه أكثر نبلا ورفعة.

صيغة «لْقوّاد» (الوسيط الجنسي) تدل على فعل مقايضة الأم أو الأخت بواسطة الأخ أو الأب، وهو ما يعني أن هذين الأخيرين لا يعدوان أن يكونا مُغايرين جنسيين مزيفين قد لا يتحرّجان من أن يضعا الأم أو الأخت في الوضع نفسه الذي يتمنيان لو كانا فيه، ويمارس من خلاليهما التلذذ بالنيابة، وهو ما يؤشّر إلى نجاح عملية المقايضة، ومن هنا الطابع القدحي اللصيق بهذه الصيغة.

صيغة «غْطايْ» (الشاذ جنسيا) هي شتيمة تتكرر وتشهد على أن المجتمع يمقت الجنسية المثلية، فهي تتضمن حكمه عليها. في اللغة السوقية تعني هذه الصيغة «الواهِب»، وفي التصورات الشائعة، وحدها الجنسية المثلية السلبية هي المتهمة، وليس النشطة، حيث تستعمل صيغة «نِيّكْ» (فعل اللواط) في سياق تفاخري لتكرِّس تلك النزعة الفَحْليّة (الرجولة) التي أشرنا إليها فوق، وتوازيها في اللغة الأرستقراطية شيئا ما كلمة المروءة. ومع ذلك، يجب تدقيق معطى مهم هو أن كل الفواحش خالية من المعنى إن لم تستلهم من العقلية القَضِيبُوقراطية المهيْمِنة والمحشوة بشتى التوابل. فهي مازوخية، مزهوّة ومتباهية بنفسها ومطبوعة بنزعة دونخوانية وضيعة ومبغضة للنساء.

صيغة «غطّاية» تدل على «فتاة الشوارع أو الأرصفة» و«المهجورة» أو القابلة للإغواء خارج رابطة الزوجية. أما التصورات السلبية حول سلبية الشاذ جنسيا فتعبر عن نفسها من خلال جملة من الأوصاف الحيوانية، وبالأخص ذات الحمولة الجنسية الموغِلة في العتاقة.

هكذا، فالزوج «مْعْزة-عْتْروس» هو المثال الأجلى عن هذه التعارضات الصادرة عن نزعة طبيعية بدائية والتي تُشهِّر بالشريك «السلبي» وتمجِّد، ضمنيا، الشريك الإيجابي «الفاعل» الذي يتحول إلى مقياس تقاس به النجاعة الجنسية.

داخل هذه الرغبة في الاحتفاظ بالجنسية المثلية ضِمْنَ دائرة السلوك الْمُدان والممنوع والإصرار على تثمين الانتماء الذكوري، حتى ولو كان ذلك في إطار الجنسية المثلية الفاعلة، نتبين مؤشرا دالا على تهميش كلي للآخر «الجنسي» وجعله منذورا للوظائف البئيسة داخل حَقْل المدنس.

أما صيغة «بُوتْرْما» فتعني ذو المؤخِّرة الْمُحْدَوْدَبَة، وهي شتيمة تتكرر في اللغة اليومية، وترمي إلى المس بالانتماء الذكوري للموجهة إليه. فقد جرت العادة بأن تكون الأنثى هي التي تتباهى بأرداف مُكتنزة، مستديرة بحسبانها معيارا للتميز الجسدي عن الجنس الذكوري. إن اكتنازها سلبي عند الذكر، في حين هي مشتهاة لدى النساء، وهو ما قد يجلب عليهن أشكالا من التحرشات لكونهنَّ يمارسن، من خلالها، إغواء جسديا أكيدا بجانب محاسن أخرى.

يتواتر الغزل العربي أوصافا عن الجمال الْمِطْواع، الرفيع الثنايا للأرداف، فلكي تكون الأرداف جذابة، يجب أن تكون متماسكة، رقيقة في غير ترهل يلفها نسيج جلدي رقيق ورهيف. وأخيرا، يجب أن تكون رشيقة، غضة حتى تَهَب -بكثافتها الحسية- ما ينتظره منها الرجل. النحيفة لا تستجيب إذن لمعايير الجمال، إذ يُنظَر إلى النحافة باعتبارها معيقا للخصوبة، فالأمومة تقتضي بدانة نسبية في جثة الأنثى، ويتم نعت النحيفة بـ«نْحِيفا»، أي هزيلة وضعيفة البنية[10].

ترتبط الأهمية الجمالية للأرداف الأنثوية بتنامي طبيعي في الحوض، وهي ما يجعل المراهق يتخوف باكرا من أن توجَّه إليه هذه الشتيمة، وبالأخص إذا كانت تُذَكِّره بتضخم مثير في الجزء العلوي من مؤخرته[11].

والفحش الكلامي لا يهادن الأنثى، إذ تُتداوَل عبارات تؤاخذها على بعض المظاهر الْمُترجِّلِة، ومنها :

- «عائشة الراجْل» (عائشة الرجل)، أي الفتاة الْمُترجِّلة، أو الفتى الْمُجهض. هذه الصيغة لا ترقى إلى مستوى الفحش، وقد يتفوه بها داخل البيت، إلا أنها تحط من

قيمة الأنثى المعنية بها. في الأدب الكلاسيكي يُعرَف هذا النعت تحت اسم «غُلامية» أي الغلام المتأنِّث.

هذه النعوت يمكن إدراجها تحت ما يسميه «يونج» بالأنيموس أو المقولات الذهنية المكرورة الصادرة عن لا شعور ذكوري. وذكورية عائشة (الجزء الأنثوي في النعت) الراجل (الجزء الذكوري) تظهر على المستوى المورفولوجي من خلال خشونة في الصوت، تلون في البشرة وبنية مائلة إلى الضخامة. أما شخص الفتاة المترجِّلة فيقابله شخص الْمُخنَّث أو الأمرد.

- عاكْرا، أي «المرأة العاقر»، وعُقم المرأة ليس فقط شتيمة جارحة، بل وضع مأساوي يؤلمها نفسيًا، ويتهدد مكانتها داخل المجتمع، إذ تكون مُعرَّضة لأن لا يُعترفَ بها كأم[12].

- هْجّالاَ أي الأرملة، وقد تحصل انزلاقة في معنى الكلمة فتعني «عاهرة»، وهي شتيمة قاسية تحيل على فِعْل الترك لمواجهة حياة مزرية، وعلى الهجر الفعلي أو المفترض، وكذلك على العقاب الإلهي. وتتضمن أيضا معنى الهجر للشيء التَّالف والموبوء.

في حالة وفاة الزوج، يعتقد التصور الإيحائي الضِّمْني بأن زوجته كانت قدرا مسلطا عليه، شريرة السريرة، فاسقة السلوك، وبالتالي كانت طالع نحس بالنسبة له.

- مْطّلْقَ أي «مطلّقة» : اللعنة التي يحيط بها المجتمع الأرملة هي نفسها التي يحيط بها المرأة الطالق، بل إن هذه الأخيرة تحوم حولها الشبهات أكثر من الأولى. وجرت العادة أن يعتقد المجتمع أن كلتاهُما، ولأنه كانت لهما علاقات جسدية مع الرجل، لن تصمدا كثيرا أمام نداء الشهوة الجنسية، وهو ما يدفع ببعض الرجال إلى التحايل الْمُصر للفوز بهن.

- سْخُونَا : وصف يُطلق على «أنثى الهو» «la femme du ça»، ويعني بالحرف : «الساخنة». إن العاهرة هي النقيض الكامل لـ«المرأة الصالحة»، المرأة المفيدة، إنها مستودع إبليس ومملوكة له «أي لشهواته». هذا الوصف هو المعادل الجنسي للهيستيري، هذا الذي كان موضوعا لنقاشات حادة في أوساط المتقدمين، كما أنّ المناقب نفسها التي

نتغنَّى بها، عادة، عندما يتعلق الأمر بالذكر قد تنقلب إلى الشيء المقوت واللعين عندما تنطبق على الأنثى. فإذا كنا نصف ذكرا بأنه «سْخُونْ»، فإننا نثمن من خلال هذا الوصف قدرات جنسية فائقة وبادية للعيان. أما عندما نصف الأنثى بالنعت ذاته : «سْخُونا»، فإن ذلك يجعلنا نحس بالتوجس والريبة تجاهها، وذلك بمقتضى قاعدة معروفة في اللياقة الجنسية مفادها أن كل ما ليس كَتومًا فهو يندرج ضمن المجون الْمُقْرِف. سوف يرتاب الشريك الذكوري بسرعة فائقة، في شأن الأنثى الموصوفة بهذه الصفة، وسيناجي فيها أبالسة الشهوة الجنسية، وسيكون طبعها «الملتهب» المضطرم دليلا على انطباق ذلك الوصف عليها. إن الهستيريا بالمجتمعات المغاربية هي نسوانية قبل أن تكون خللا عقليا كباقي الاختلالات، ويحتل فيها العرَض الجنسي الحيز الأعظم. أما وصفات الطب التقليدي فتستلهم من العرَّافة تخميناتها.

إن التمييز بين النساء «الصالحات» و»الطالحات» لا يكفي لتبرير مثل هذه الأحكام والأوصاف، لأنها تصدر عن مرجعية وأخلاقيات جنسية محددة (أي تقليدية). الإنصات إلى الخطاب النسوي يعلمنا أشياء أخرى مطبوعة بتناقض وجداني لا غبار عليه. فعندما يتحدث رجل عن حالة أنثى ملتهبة جنسيا تمتزج في كلامه مشاعر الخشية والإعجاب معا تجاهها، وهو ما يؤكد أن هذا الوصف «سْخُونا» لم يُحسَم بعد في قيمته الأخلاقية وأن الحكم الذي يُرَوِّجُه عنه المجتمع يختلف عن حكم الذوات.

- قحْبَا : هي إحدى الشتائم المكرورة البالغة التردد كمثيلاتها «غْطاي» عندما يتعلق الأمر بالذكور، وتعني «المومس». إن صيغة «الشابة المرحة» والتي تعني بالأصل : «عاملة شابة غنج» تنقلب في اللغة اليومية إلى شتيمة وجزء من الكلام الفاحش الشائع. قد تأخذ، في حالات عدة، مكان الصيغة الأولى «قحبا»، لكن لا تُعبر عن قسوة في الحكم والتصنيف. من الوارد أن يُنظَر إلى «الشابة المرحة» على أنها، في الوقت نفسه، مومس، «غْطايا» فاسدة وفاجرة... الخ. أما عندما تصدر عن الذكر تصرفات مِلْؤها الدلال والتخنث فنقول عنه : «هذا إتْقْحْبْن»، أي يتصرف كعاهرة، وكمومس، تماما كفئة الإناث اللائي يُنعتن بـ»عائشة الرجل»، أي المترجّلات بغرض التشهير بخصائص ذكورية فيهن. وفي حالة الذكور المتأنّثين تكون جميع المؤشرات «الأنثوية» فيهم، حتى الأكثر ضمورا هي الْمُستهدَفة بالتشهير. وعندما يولد مولود خارج نطاق الزواج

الشرعي، فيُدعى «قحْبون» أي بدون اسم، متروك، لقيط. إنه ابن عاهرة تقيم بواحدة من بيوتات الدعارة بالمدينة، وتلتقط شركاءها الجنسيين من الشارع العام، وبمجرد ما تضع تلك الخلفة «اللقيط» ترمي به في أول دورة مياه.

في مجتمع حريص على الأدب باعتباره قاعدة عامة، لا مكان لفتاة-أم وخلفتها. سيكون مآلها متناسبا مع حجم الفحشاء التي اقترفتها. قلما يُسمَح بالانتساب إلى أم في حالة ما إذا كان الأب غير معروف. الطفل بدون أب معروف يعيش داخل محيطه الاجتماعي نوعا من الموت الاجتماعية المؤكدة، فمجرد ولادته سالما معافى بيولوجيا يدخل في نطاق الألطاف الإلهية.

طفل بلا أب معروف سيتربَّى على الكراهية لوسطه، لأنه نبذه وهو لا يزال في رحم أمه، وعلى غرار والدته سيصبح ملعونا.

لو أنجزنا بحث سوسيولوجيا في الموضوع سنكتشف أن واحدة من أكبر الآفات الاجتماعية هي إقدام الفتيات-الأمهات على قتل مواليدهن. وستُضاعَف دهشتنا إذا علمنا أن المواضعات الاجتماعية تقسو قسوة بالغة على الجريمة النسوية، وهو ما سيُضيف إلى الوضع أبعادا درامية.

إن هذا الإجحاف، هذا «الكيل بمكيالين» في النظرة الاجتماعية إلى الجنسين يترتب عنه كون الأنثى ضحية للعدد الأوفر من الشتائم وصيغ الفحش الكلامي بعد الأم. في سياق الفُحش الكلامي تمثل المومس النقيض المباشر والكامل للأنثى الصالحة، فهي، في آن واحد، «عائشة الرجل» لسفورها الذي قد يتمثل في لباسها وطريقة تصفيف شعرها، وربما من خلال تدخينها طالما اعتبرت السيجارة امتيازا ذكوريا! وهي أيضا عاكرا-عقيم، هْجَّالا-أرملة، لأنها فتاة وأم لابن غير شرعي، وفوق ذلك، هي المهجورة والطالق. وفي مطلق الأحوال، هي وحدها المسؤولة عن سلوكاتها. فسيرتها الزائغة عندما كانت مراهقة تُعبّر عن استعدادها لركوب الفجور، واندفاعها الجنسي الزائد عندما كانت امرأة متزوجة مُؤشّر على زيغانها واستعدادها القبلي للانحراف.

معنى ذلك أنه، نادرا ما تُستحضَر الظروف الموضوعية في مثل هذه الحالات، من قبيل الإخفاق الاجتماعي والوضع الاقتصادي الصعب الخ.. يبدو أن الأهم في عملية

تفسير السلوكات الأنثوية التي لا تتقيد بالمواضعات الاجتماعية هو توجيه سبابة الاتهام إلى الأنثى، بصفتها كذلك، واعتبارها عاجزة عن التقيُّد بالضوابط الاجتماعية للجنس.

نضيف إلى كل هذا أن الفتاة اللعوب هذه لا يمكنها أن تكون أمًّا، فالمجتمع حكم عليها سلفا بالشّره الجنسي، وليس لها أن تقوم بأية ردود فعل على هذه الأحكام المتأصّلة في الوعي الجمعي. فالمومس تُخيف لكونها توقظ، بعنف، حشدا من القوى الجهنمية للجنس المكبوت المنسوب، بشكل عام، لكائنات طبيعية مضادة.

ولأنها شرهة جنسيا، فالمومس تنفث الحياة في النظام الغريزي الجنسي، وتُدرَج ضمن هذه المعادلة غير القابلة للمداورة للمرأة-مصاصة الدماء، المرأة الشريرة، «امرأة الـ : هو (الغريزة)».

تُحال كذلك على الأنثى الشبقية والتي يتم تضخيمها من خلال مجموعة من الأمور التي تدخل ضمن مراسيم وعلاقات البيع والشراء. ومن أهم الظواهر التي تعمل على تحيين هذا التخوف تجاهها إفرازاتها المتعددة والتي تُحيِّر، إلى حد ما، الخيال الذكوري، ومن هذه الإفرازات (رطوبة فمية، إفرازات مهبلية، العرق...)، مقولة المرأة الرطبة الشهيرة كما صاغها «جورج كروديك»[14] ((fleuchtes Weib)) .

إن صيغة «سْخُونا» تحيل ضمنيا على هذا العالم الْمُشبَع بدقائق الأمور وبالمحرمات. تقابل هذه الصيغة حول «دفء الجهاز التناسلي الأنثوي» جملة من الأوصاف الأخرى التي تتمثل الفرج منفرا بسبب رطوبته، وبالأخص فرج المومس الذي يفتقد للدفء نظرا لإفراطه في الممارسة الجنسية. هو بارد، منفّر وعديم الطعم.

كل هذه التمثلات إذن : الفرج الدافئ، الرطب، الإفرازات الغريزية، إيقاعات معينة، أنماط من النبض، شهية جنسية ملتبسة، تُقوِّي وتعضد القلق الذكوري إزاء الشره الجنسي الأنثوي إلى الحد الذي يعتقد فيه أن الأنثى خطيرة على كل من يقترب منها. فالذكر يخاطر برأسماله المنوي عندما يجامع أنثى قد تجفف منابعه المنوية، وقد تنقص من وزنه وتزيد هي من وزنها بفضل ذلك الجماع الخ. إن مثل هذه التصورات تتعهد هَلْسنة بصرية مقلقة إزاء «الغشاءات المخاطية النهمة»، كما أن تواتر بروز هذا القلق في أحاديث الذكور، وعند الإصغاء لهواجسهم الجنسية، يذكرنا بإشكالات مماثلة كتلك التي تطرحها أسطورة الفرج العضّاض ومسألة الإخصاء[15].

لكن، ألا يتعلق الأمر، فعلا، بفرج قد «يَبْتَلع» القضيب دفعة واحدة عند نهاية أي وطء؟ ألا يغري شريكه إلا من أجل تخْديره ثم خيانته؟

يبدو أن صفة «سْخُونا» لا تبتغي دائما الحطّ من قيمة الموصوفة به وإقصاءها، فقد تعني، حسبما سبق، تعبيرا عن الرغبة الجامحة، ودليلا على شهية جنسية مثمنة ومرغوبة في حد ذاتها.

- مْخْسّْرا : تندرج هذه الصفة ضمن الشتائم الموجهة للإناث، وتعني مفتضَّة، مُغْتَصبة. وآثار هذه الشتيمة بالغة الأهمية، ذلك أن غشاء البكارة شيء ثمين ومرغوب لذاته، ويكون هذا الوصف أشد إيلاما وخطورة عندما يكون كاذبًا ولا ينطبق على الموجَّه إليها.

تحيل الصفة على تمزق غشاء البكارة، بحيث يتعذر نهائيا إصلاحه وترميمه. يحطّ هذا الوصف من قيمة الموجّه إليها، ويَنال من جسدها، وقد يكون وراء احتقارها لنفسها.

هناك صيغ أخرى لنعت الأنثى «المفتضَّة»، منها : الدابة العرجاء، الفاجرة، وقد تستهدف حتى من فقدت بكارتها لأسباب خارجة عن إرادتها، ولو كانت من بين أكثر المتشبثات بالفضيلة. من خلال صيغة «مْفْسّْدا»، وهو تعبير أقل قسوة، يُشدَّد على الطابع السلبي (الاضطراري) للضحية في الوقت الذي تفقد فيه بكارتها، ويقصي مشاركتها في ذلك الفعل. درجة الشجب الاجتماعي، في هذه الحالة، تكون أخف بالمقارنة مع الحالة التي تُسهِم فيها الضحية في فعل الافتضاض.

أما إذا نتج عن هذه العملية حمل وولادة، ولم تنجح كل محاولات الإجهاض (التي تدخل ضمن الممنوع حتى الآن)، فسيكون مصير المولود القتل من قبل الأم (والدته)، أو التخلي عنه ؛ ذلك أن العار الذي ستُوسَم به اجتماعيا سيظل يلاحق عقبها. فعنف العار، بدوره، مطبوع بهذه الشحنة العُصابية التي يفرغها المجتمع المغاربي على كل الممارسات الجنسية غير المعترف بها اجتماعيا، وبالأخص الصادرة عن الإناث.

II- الفُحْش

من خلال الفحش اللفظي تعاود الظهور العلاقة نفسها بين الجنس والتناقض الوجداني نفسه. ينبغي التأكيد هنا بأن هذا «الفحش» ليس له وجود واقعي إذا لم يكن

مضاعفا بالتناقض الوجداني (ذي الطابع السيكولوجي) «ambivalence». أضف إلى ذلك أن تواتر وخطورة بعض العبارات الشاتمة أو الفاحشة يحددان -ومن خلال تقابل وجيه- تَمثُّل الذَّكَر لصورة الأنثى، وهو ما ينطبق على المثال الأخير من عينة التعابير الفاحشة، أقصد ثنائية : «مْخَسّْرَا-فاسْدَا».

ما ينقله ويتناقله الكلام الفاحش من صور لا تعدو أن تكون سلسلة من التنكرات والأقنعة. وهذه الصور صادرة عن تبعية مزدوجة للتمثلات الجنسية المغاربية. هذه التي تتأرجح بين الحلال والحرام، المسموح به والممنوع، الطهر والفجور (...). يتحدد «المسموح به» من خلال تحديد مسبق لما هو فاحش و«الممنوع» من خلال ما هو مكبوت في اللغة الشفوية، وليس انطلاقا من خلفية إرادة الحفاظ على النظام «الجنسي» القائم والسائد، والذي من أهمِّ دعائمه : احترام السائد من قيم، واحترام الكبار ومن بينهم الأمّ.

إن هذه المفارقة خصبة جدا. فمن خلال ما هو مقبول ومدمج داخل شبكة القيم، يمكن أن نستنتج ما هو خفي وراء الخطاب الْمُعْلَن المندمج. والتأرجح بين مقولات المحرم، الكبت، الممارسة الجنسية والتناقض الوجداني قلما يكون تأرجحا ناتجا عن محض صدفة، إذ ثمة منطق لا شعوري يسنده ويقف وراءه. فلقد أظهرت أعمال اختصاصيين في اللغة تجذرها في سديم اللاشعور، وقد أعطى «فرويد» نفسه الانطلاقة لمثل هذه الدراسات من خلال بحثه حول كلمة الروح[16]، وهو ما مهد الطريق لدراسات أخرى[17]. وخَلُصَت كلها إلى بيان العلاقة الوثيقة بين اللغة (وبالأحرى الكلام الفاحش)، والنزوات اللاشعورية المكبوتة.

العلاقة بالفحش هي إذن علاقة بالمكبوت، إنه التعبير عن العالم الخلفي لعالم عقلي تسيطر عليه توترات نفسية من نوع العدوانية اللاشعورية كما تهيمن على الممنوعات الاجتماعية سواء بسواء.

الفُحش انعكاس وترجمة لما هو مغمور أو لَنَقُل : منبعث على مستوى الإشباع الجنسي ونوعياته. إنه يُصفِّي حساباته مع توتر لا يجد له مخرجا آخر. أما الكلام الفاحش فهو التعبير اللغوي عن «اللامُفْصَح عنه» الذي قد يجد له مخارجا أخرى. كل شيء يشتغل في هذه الأمثلة كما لو أن الفحش انبجاس لنبع يُجسِّد العودة إلى المكبوت الفردي أو الجماعي.

الاستعمالان الأكثر شفافية للفحش، نقصد الاستعمال القدحي «الاجتماعي»، والاستعمال الانفعالي «السيكولوجي»، من الوارد أن يكونا من فعل الأنثى نفسها

رغم ما قد يتضمنانه من حمولات ميزوجينية (مبغضة للنساء) واضحة وجلية. فكل الشهادات تُجمِع على أن الإناث يخُضن بحرية أكبر في قضايا الجنس عندما يختلين بأنفسهن، إلا أن للذكور دورا أيضا في هذه العملية. فالفحش يحيل أساسا على علم دلالة قمعية ومؤلمة أيضا. ويكون الفحش الكلامي الأشد إيلاما هو الموجه إلى الأم. هذه الأخيرة التي ليست شخصية معقدة فحسب، بل هي غامضة كذلك، فهي مقدسة ومبجلة من قبل هذا الذي يجعلها عرضة كذلك للسخرية في فحشه اللفظي. الأم هي إذن، في الوقت نفسه، قطب رحى المجتمع والهدف المفضَّل للكلام الفاحش. لماذا؟

لأن كل منع يتضمن دعوة لانتهاكه، هذا من جهة. ومن جهة أخرى، في مجتمع أبوي قائم على قيم الفحولة تكون شخصية الأم هي التي تؤطر الفضاء الداخلي، فضاء الحريم، وهو ما يعني فضاء المقدس. وعند انتهاكه تُنْتَزع منه هذه القدسية، لأن الفحش الذي ينتهكه يستهدف معماره الحميمي ونقطته المحورية المتمثلة بالأم.

وأخيرا، فإن الفرضية التي ترى أن فعل تحويل وضع المرأة ككل إلى وضع الأم حَصرا تعني، بالملموس، أن الشريك المطلق المتمثل في المرأة حصرا ليس كافيا لتغذية الهلوسات البصرية الانتهاكية التي تُمارس من خلال الفحش.

وتأسيسا على ذلك، لن تعود الأنثى بشكل عام هي المستهدفة بالفحش الكلامي، بل المستهدفة به حصرا هي الأم، والبنت والأخت والقريبة، وهن، كلهن، كائنات من لحم ودم، متيسّرة وتحظى باحترام من قبل ذويهن.

يتم تبليغ الفحش بشكل أفضل أو لنقل : إنه «يقود نفسه» باعتباره شحنة كهربائية عبر ما هو عاطفي نُبوتي «végétatif»، وبدرجة أقل، عبر تمثلات ذهنية بسيطة.

إلى هذا الحد، يبدو أننا وصلنا إلى مربط الفرس : لا يشتغل الفحش إلا إذا استهدف، أولا وقبل كل شيء، أشخاصا ينتمون إلى المجرة العائلية، وليس مجرد أفراد تتوفر فيهم مواصفات جنسية، سواء من هذا الجنس أو ذاك.

يكون هذا واضحا للعيان في الرد المكروب للمستهدف بالفحش بمجرد ما يتحدث، فهو يستشعر، من أعماقه، لطمة الشتيمة الفاحشة التي نالت من أحد أفراد عائلته، سواء كان أبا أو أخا أو زوجا (أو زوجة). أما الذي تصدر عنه الشتيمة إياها،

فهو يستمتع أيما استمتاع، عندما يعتدي بشتائمه على الآخر، وبالأخص منها تلك التي تنال من أم أو زوجة الْمُعْتدَى عليه، وهي متعة آتية من متعة انتهاك المحارم، متعة لصيقة بفعل الانتهاك ككل، شريطة ألا يكون هذا الفعل متبوعا بإحساس بالذنب متأخر يطفئ جذوة هذا الاستمتاع، والذي تتكفل، عموما، العقلية السائدة باحتواء آثاره وتهذيبه من خلال تدخل وسطاء مُصالحين.

إضافة إلى كل هذا، إن نحن أخذنا بالاعتبار السياق المغاربي، يمكن القول بأنه عندما يلعب الفحش الكلامي دوره الاستيهامي ويقوم بوظيفته في الانتهاك كاملة، فقد نتبين فيه ضربا من «الخطاب الوجداني المقلوب»، معبّرا عنه وفق تشفير لا يأبه كثيرا بالاحتفالية.

وفي هذه النقطة بالضبط، نبرح مجال الفحش لندخل إلى مجال آخر : إنه مجال «الاستهواء الإغوائي»، وهو ما يعتبر، لا محالة، عالما آخر قائما بذاته.

الإحالات والهوامش

1 - لقد راودتنا فكرة القيام بعمل شمولي عن الكلام الفاحش بالمغرب الكبير في هذا الكتاب، إلا أنه، بمجرد شروعنا في ذلك استبعدناه، ظنا منا بأنه يستحق بحثا قائما بذاته، وهو ما لا يدخل في حدود هذا الفصل.

2 - حول البعد اللاشعوري والتحليلنفسي للشتيمة، نُحيل على كتاب «إيفيلين لاركيش» : «من البرغماتية إلى التحليل النفسي»، منشورات «أصوات جديدة في التحليل النفسي»، مطبوعات P.U.F.»، باريس، 1983.

3 - نستعيد «الكلمة» الأثيرة لـ«كورنيئ» في : «Le cid»، مطبوعات «P.U.F.»، باريس، 1983.

«شيمين : فيها (أي الكلمة) فحش لا يطاق.

إيليز : كيف تسمّين هذه الكلمة، سيدتي؟

شيمين : فحش، سيدتي.

إيليز : يا إلهي ! فحش، لا علم لي بمعناها، لكن أجدها من أجمل الكلمات على الإطلاق».

4 - عام هو ومتنوع، لأنه يشمل، في الوقت ذاته، أوصافا محسوسة للأعضاء التناسلية للجنسين والعلاقات الجنسية والعاطفية، وكذا الصفات الجنسية الثانوية، والخواص المورفولوجية، ذهنية أو سلوكية، للشريك أو للأب أو الصديق.

5 - كاتب لمقال رائع حول «التورية والطباق في اللهجات العربية الجزائرية» في «orientalische studien...». يُنسِب (و. مارس) إليهما وظيفتين أساسيتين :

«1- مراعاة ما تواضع عليه الناس، من خلال استعمال بعض التعابير العائمة أو المبتذلة تجنبًا لاستعمال عبارات سوقية. 2) استبعاد استعمال كلمة سيئة الطالع، كلمة مخيفة، وتعويضها بتعبير من التعابير حسنة الطالع أو تسمية ممجّدة ومقبولة». (ص : 426). وعندما يتعلق الأمر بالمرأة يقول : «إن التحدث مع فرد عن زوجته باستعمال تعبير آخر غير «دارك» وهو ما يعني حرفيا «دارُك»، أو «خيْمْتْكْ»، في أوساط البدو، يدل على بذاءة مكشوفة. يتحدث المرء عن نساء من عائلته بكلمات من قبيل : الأهل، العائلة (والتي تعني كلها، تقريبا، «بيت»-البيت») وحتى «لْوْلاَدْ» أي الأولاد و«لْخَوَنة»، وهي كلمة غير واضحة تماما بالنسبة لنا». (ص : 427). كلمة «لْخَوَنة» مشتقة من «لْخْوان» التي تعني «الصحاب» (بالمعنى الطرقي». وعندما يُقصد بها أفراد العائلة، فقد تعني، إلى حد ما، مع إقصاء بُعدها التبجيلي «العائلة المقدسة». ومع ذلك فإن استعمالها نادر جدا. وضمن مجال قريب من هذا، انظر : «حول اللغة التصويرية للمَدينيات المغربيات» لـ«ج. جوان» في : أعمال المؤتمر الأول حول الدراسات والثقافات المتوسطية ذات التأثير العربي-الأمازيغي، والمنشور من قبل «م. كالي»، ص : 365-370، مطبوعات S.N.E.D.، الجزائر، 1973.

من منظور علم اللهجات المغاربية (من طنجة إلى تاقرونا)، انظر : الجامع للكلمات والأمثال الذي ظهر في «أرابيكا»، (المجلد : XXI، فبراير، 1974، الجزء : 1، ص.ص : 34-71)، ونحن مدينون في ظهوره لـ«أ. بودو لاَمُوت» بعنوان : «تعابير عن اللعنة والشتيمة في اللهجات العربية المغاربية». ونشير إلى أن هذا المقال أُلْحِق به دليل حول الشتيمة ذو أهمية كبرى.

6- عندما يتجه المريض إلى طبيب ويصرح له بأن «روحه بردت»، أي «رُوحِي بْرْدَتْ»، فيجب أن نفهم توّا من كلامه أن الأمر يتعلق بعجز جنسي. هذه الحالة متواترة الحدوث.

7- انظر الفصل المخصص لـ«الأدبيات الجنسية العربية». بخصوص «استيهام القضيب الأكبر»، راجع فصل : «تابو البكارة».

8- لكون البداوة مصحوبة أيضا بالتقشف الذي تحدث عنه رائد السوسيولوجيا الحديثة والذي ما انفكّ يتغنّى بالحياة البدوية (ابن خلدون)، فالبدو يكتفون بالبحث عما هو ضروري لعيشهم، ولا يجرون وراء الكماليات التي هي من سمات فساد حياة العمران. راجع في هذا الصدد : «عقلانية ابن خلدون»، مستقاة من «المقدمة»، ترجمة : جمال الدين بن الشيخ، ص : 55، الجزائر، المركز البيداغوجي المغاربي، هاشيت، 1965.

9- حول بروز ووجود هذه المقولة في العالم العربي : انظر : «حضارة الإسلام الكلاسيكي» لـ«د. و. ج. سورديل»، مطبوعات أرتو، باريس، 1968.

10- عندما تقول امرأة أو أنثى لصديقة وابتغاء الإعْراب عن إعجابها بها : «ها أنت مُكْتَنِزَة !» أو «أَمدَّك الله بالمزيد !»، فإنها تقصد امتداحها لا شتمها. كذلك، فإن أم الزوج، وعند عودتها من زيارتها الأولى لزوجة ابنها، تقوم بإبداء ملاحظات حول الامتلاء الجسدي لهذه الأخيرة. فإذا لم تستوف العروس «المطلوب» فإن الأم الزائرة ستتوقع، بسهولة، حظوظها في تدارك نقصها وبلوغ الوزن المراد. فإذا كانت سحنتها تميل إلى الحمرة، فإنها سَتَسْمُن، أما إذا كانت شاحبة فإنها ستنحف. إذا كان وجهها بارز التقاطيع، فسوف يكون من الصعب أن «يستدير»، أما إذا كان وديعا فالوضع سيختلف. سوف تقول إذن إما : «رأيت قطعة حطب محروقة»، «جذر بلا ماء» (إذا ما كانت الحالة سلبية) أو «إنها يانعة خضراء كحزمة نعناع طرية» (وهو ما معناه : إنها في أوج يفاعتها !) أو «إنها تنافس الرجال» على اعتبار أن الملاحظة العيانية لم تبين أبدا أنه بإمكان المرأة أن تكون أكبر من الرجل (على الأقل في هذه المنطقة من العالم).

11- ليس هذا وقفا على المغاربيين، إذ لم تتوقف اللغة الشعبية، وبالأخص المبتذلة منها، عن التغني، وبطرق مختلفة، بهذا الجزء من الجسد البشري. لنتذكر فقط طقوس العبادة الموجّهة إلى الآلهات الكاليبيجية (ذات المؤخرات الجميلة) في العصر الإغريقي-الروماني القديم، وأمثلة أخرى كثيرة... في الأدب العربي، على سبيل المثال، يقارن «الردف بتل بسبب ارتفاعه المرتبط برخاوته (...). وقد تفنن الشعراء منذ ما قبل الإسلام إلى اليوم، في التغني بمطواعيته، اكتنازه واستدارته». هذا حسب ما قاله صلاح الدين المنجّد : «جمال المرأة عند العرب»، في بوحديبة : انظر المرجع أعلاه، ص : 247.

12- انظر الفصل الثالث.

13- إن طرق منع الحمل مُحرَّمة في الإسلام الأرثوذكسي، إلا أن السياسات العائلية الجاري بها العمل في المغرب الكبير يبدو أنها تنفتح، أكثر فأكثر، على تقنيات تحديد النسل، لأن المشاكل لا تعدم، بهذا المجال، وبخاصة ما تعلق منها بتزايد الولادات. وكل الممارسات المرتبطة بالإجهاض يُوجَّه إليها نفس الحكم الأخلاقي.

14- راجع جورج كروديك، «المرض، الفن والرمز»، ص : 278، مطبوعات كاليمار، باريس، 1969.

15- راجع فصل «تابو البكارة».

16- سيغموند فرويد : «كلمة روح وعلاقتها باللاشعور (1905)، مطبوعات كاليمار، 1969. انظر كذلك : «المعاني المتعارضة في الكلمات البدائية» (1910) في : «محاولات في التحليل النفسي التطبيقي، مطبوعات كاليمار، باريس، 1976، ص.ص : 59-67.

17- من بينها دراسة لـ«ساندور فرينزي» : «كلمات فاحشة : مساهمة في علم نفس طور الكمون» (1911)، ضمن «الأعمال الكاملة»، المجلد 1 : (1908-1912)، مطبوعات بايو، باريس، ص.ص : 126 - 137.

الفصل الثالث

تابو البكارة

أساطير البكارة

مارست بكارة الأنثى على الرجل في كل الأزمنة والأمكنة تأثيرات غامضة. ولأنها كانت، في الوقت ذاته، مرهوبة مرغوبة، فقد فرضت نفسها على منظومة التمثلات الجماعية باعتبارها مقولة ترمز إلى كائن قائم بذاته، في مناطق عدّة يُنْظَرُ إليها باعتبارها علامة على خصوبة الزوجة، وهو ما يفسر مجموعة من الطقوس الوثنية التي كانت تُحَاط بها ؛ وفي مناطق أخرى توحي، عكس ذلك بالارتياب والتوجس. وداخل هذا السياق تندرج كل الطقوس الاحترازية والتطهيرية بأشكالها المقدسة والمدنّسة التي كانت تستلزمها البكارة عند بعض الأقوام. وفي مجال آخر، يمكننا، مثلا، أن نقرر بأن تاريخ المسيحية برمّته كان يرتكز على تصور ديني محدد عن مفهوم البكارة من خلال أسطورة مريم العذراء.

إن فكرة الخَلْقِ من عدم ثابت أسطوري تعضده تلك الرؤية التي شكلها الإنسان عن الحياة في بُعدها التدشيني، وضمن الحركة الأولى التي يلتقي عندها كل شيء. يجد الذكر / الرجل في بكارة الأنثى تلك البنية العصيّة، ذلك «الشيء ما» الذي لم يغد شيئًا ملموسا بالنسبة إليه، ولكنه يستشعره بقوة بداخله : إنه التدشين المطلق.

من جهته يتولى الأدب العالمي مراكمة تراث بكامله مافتئ يمجد البكارة الأنثوية دون أدنى كابح[1]، فإلى جانب الخمرة والبيداء وحياة البادية، كان من الشعراء العرب من يتغنّى بالبكارة ومن كانت تمارس عليه، من بينهم، جاذبية وتأثير من نوع خاص.

يكفي أن نعود شيئا ما إلى الوراء، إلى تلك القرون التي كانت فيها المرأة موضوعاً للعبادة ولأشعار الحب العفيف، إلى تلك القرون التي ظهرت فيها الأسطورة المستديمة

حول العفّة باعتبارها قيمة أساسية في الأنثى المُكتَمِلةُ ! ويكفي أيضا أن تنجه بالتفكير إلى ذلك الأدب الغزير الذي رافق عُشاقا هم أشهر من نار على علم كقيس وليلي، عنترة وعبلة، دون أن ننسى الأكثر عفة من بين هؤلاء جميعا جميلا وبثينة اللذين نجحت أشعارهما الغزليّة الطافحة بالوله في الاستمرار أكثر من خمسة عشر قرنا دون أن تفقد أي شيء من أَلَقِهَا.

أكيد أنه - حتى ولو كان ذلك مجرد حكي خيالي - عندما ينجح حبيبان في الحفاظ على الطابع العذري والعفيف لعلاقتهما، طيلة عشرين سنة كلها عشق ووفاء، دون تجاوزه، فإن ذلك كفيل، لوحده، بأن يرقى بهما إلى مستوى النموذج والمثال[2] .

لنفكر أخيرا في «ألف ليلة وليلة»، ذلك المؤلّف الذي نهلت منه عقولنا وأخيلتنا في مرحلة الشباب، حيث الصنعة والحبكة في التمهيد للكلام، يتبدَّيان قدّاسّا تُذْبَحُ عليه كل عذارى المدينة.

وعلى غرار كلمة «تضحية» ذات الحمولة الدينية العميقة، فإن كلمة «بكارة» المتمثلة، بوجه خاص، في أسطورة الفتيات العذارى الموعود بهن في العالم الآخر، أقول :إن كلمة «بكارة» بدورها تحتل مكانا مهما في مشاهد القيامة في القرآن[3] .

سواء إذن قبل أو بعد ظهور الإسلام، احتلت البكارة مكانة مميّزة في المقروء الشعري والغنائي، وكذا التصوير الحكائي. كان للبكارة مريدوها المتحمسون ومحبُّوها المندفعون ومُمجّدوها أيضا. فلو حدث أن استوفت جارية شرط البكارة، فإن الراغب بشرائها من أثرياء القوم سيدفع أضعافا مضاعفة للحصول عليها، لالمزاياها الجمالية، بل لمجرد أنها بكر، وهذا ما أكده الجاحظ نفسه[4] .

لايخلو موقف الشاعر أو الناثر تجاه البكارة من بعض التناقض إذا استثنينا، في هذا المنحى، واحدا من مشاهير الشعراء وهو أبو نواس الذي تغنّى، في الوقت نفسه، بالبكر والخمرة والغلام كما تغنّى بالحب.

لقد اضطرت موضوعة البكارة، في مواجهتها لعقلية طهرانية متزمتة، إلى أن تسلك سُبلا ملتوية وأن تداور مداورات دقيقة من خلال التعبير عن نفسها بصور واستعارات مجازية مقتبسة من العالمين العقلي والعاطفي، وهو ما نجده بالأغنية الشعبية وبالكتابة النثرية العربية.

في البدء، كانت تلك مجرد وسيلة بسيطة للتحايل على الرقابة، لكنها تحولت، بالتدريج، إلى جنس أدبي وشعري قائم بذاته. بموازاة ذلك، وعلى الرغم مما يلفها من بعض الصرامة الوثوقية، فإن موضوعة البكارة أثْرَتْ الأدب العربي، وبوجه خاص الشعر، بأن أضفت عليه ضَرْبًا من المرونة والغنى وهالات من طابعها المُلْغِز.

نستشهد هذا بمثال واحد هو أبو نواس الذي يتداخل في أشعاره عن العذاراء، ذكر للمتعة الجسدية ولـ«الشراب النفيس» (*). في سياق حديثه عن العذراء يصفها بأنها تلك الأنثى التي لم تكشف عن نفسها لأي رجل، أنثى حجبها ذووها عن الأنظار... لم ترتد في حياتها فستان العروس، ولم يجرؤ أي أحد عن الدنوّ من هذه الأميرة.. عذراء، قبس هي من عصر نوح، أو واحدة من سجينات بابل، وعاء جَرَّتها لم يكسّر بعد، ولانال منه شيء داخل المراجل [5].

بالمغرب الكبير، تكون الإحالة على البكارة - وكما هو شأن الحوض المتوسطي ككل، وإن بدرجات متفاوتة - من الأمور المرغوب فيها من قبل الجنسين، إذ يُنْظَرُ إليها باعتبارها خاصية مميّزة لشخصية الزوجة الكاملة الأوصاف [6]. لكن حصل، على مستوى الواقع، تغير نسبي في هذا الوضع، إذْ أمست البكارة ضَرْبًا من المعيار الاجتماعي يُثَمَّن كما يُثَمَّن المهر أو الانتماء الاجتماعي.

غالبا ما تكون شهادة سلامة البكارة شرطا ضروريا تطالب به عائلة الشاب المقبل على زواج عائلة عروس المستقبل، كما أن العيادات النسائية لاتخلو من مشهد لشابات يرتجفن من احتمال افتقادهن لبكارتهن : «هل أنا عذراء؟» هو ذا السؤال الذي يتردد على ألسنة أغلب الزائرات للطبيب النسائي [7]. هؤلاء الشابات هن واحدة من ثلاث : فتاة بكر، خروس "Primaire" أو عانس. ثلاثة أعمار وثلاثة أنواع من الانشغالات مطبوعة كلها بوسواس العفة لما قبل الزواجية [8] . تتناهى إلى الأسماع حكايات طريفة تتسرب من مراكز العلاج، وتعبر أحسن ما يكون التعبير عن نوع العقلية التي لازالت مهيمنة حول هذا الموضوع [9].

* - أي الراح (المترجم).

كل المعطيات التي استجمعناها من خلال معاينات ميدانية تؤكد المكانة الخاصة التي لازال غشاء البكارة يحتلها في التقاليد المغاربية. تنتاب الشابات حالات من الذعر بسبب خوفهن من ضياع بكارتهن بعد احتلام أو ممارسة اللعب بالأرجوحة... يبلغ هذا القلق أشُدَّه بمجرد ما تحيض الفتاة حيضتها الأولى وينتابها هلع جنوني. إلا أن الفتاة المغربية لن تتردد في زيارة الطبيب النسائي رغم التحفظ التقليدي من كل قضايا الجنس [10] .

البكارة كما تقال

سيكون من المفيد القيام بتقديم سريع للاصطلاحات المستعملة والشائعة – في إطار الاستشارات النسائية – للتعبير عن الجسد البكر، ومواصفاته، ومميزاته.

تتأسس الاستعارات الشعبية حول الجسد على عدّة تقاطُبات تهيمن عليها مقولات «الفراغ»، و«الامتلاء»، و«الدم» المُنْساب دون توقف، والمرتبط بمرجعية الألم والوجع.

أما الأعضاء التناسلية للمرأة فَتُطْلَق عليها تسميات مشحونة بكثافة مجازية، ومنها : «رُوحْكْ» (وتعني حرفيا : روحك من الروح)، أو نْفْسْكْ» (بالحرف : كيانك). أما إعطاء وصفة عن وسائل لمنع الحمل التي قد يستوجبها تنظيم الأسرة، فيُعتبر عملا ناقصا إذا لم يَكُن متبوعا بالتدقيق الآتي : «مْنْ لْقْدَّامْ» (بالحرف : من الأمام)، بينما يُشار إلى أنّ الفتائل يجب إدخالها من الْخَلْف... هذه التحديدات المكانية لا تُسْتعمَلُ إلا في هذا السياق، ومع الإناث حصرا، ومن الوارد أن يُسْتَعمل أيضا تعبير «من الموضِعيْن معا». عموما، كل العبارات الفجّة يتم تفاديها، وتُستبدل بصيغ رمزية أو تلميحات تفي بالغرض نفسه [11] . يُحتفظ – مثلا – بكلمة «رحم» كما هي في أصلها الفصيح (رَحِمٌ – أرحام) (*) .

والرحم يجمع كل هذه المعاني، فهو موضع للتلاقي، وهو فجوة، وهو لَيْف (جمع : ألياف)، وهو، أخيرا، موضع رحمي utérin.

يُطلق على دماء الحيض «حيض»، وهو اصطلاح مهذَّب، و«الدم» وهو معادله في اللغة الشعبية المتداولة (**) ، وقد يعبَّر عنها بكلمة «لْغْسْلاَ» في إشارة إلى اليوم الخامس أو «يوم الغُسْل» [12] .

---

* - في السياق المغربي، تستعمل كلمة «الوالدة» للتعبير عن الرحم (المترجم).

** - في المغرب تنضاف إلى هاتين التسميتين، ولربما هي الأكثر شيوعا، صيغة « حق الشهر» (المترجم).

هنالك شهود عِيان كُثْر يؤكدون أن خبرة بعض النساء المغاربيات الطاعِنات في السن تسمح لهن بالتمييز بين أنواع من الدماء حتى ولو تقادمت مُدّة إراقتها. ومنها دم غشاء البكارة، والدم الذي انساب من أي جزء آخر من أجزاء الجسد ؛ بل إن المعتقدات السائدة تذهب إلى حد إقامة تماثلات بين مختلف أنواع الدماء المهراقة. هكذا، فإن الدم المراق من شريان مشابه لدم الإفتضاض، وهو ما يدفع إلى افتراض أنّ «مُطريات» (من التطرية أو الطَّلْي بالمساحيق) البكارة اللائي يتكفَّلْن بـ «ترميم» أغشية بكارة الفتيات الطائشات، يُبَلِّلْن أكثر من مرة مِرْوَدَهُنَّ بدماء الشريان حتى يُموِّهْن على الزوج الشكَّاك.

يُطلق على الفتاة التي لم تعدْ بِكْرا باللغة العربية الفصيحة : «الثِّيب»، وباللغة العامية تسمى « مْفَسْدَا» أو مْخَسْرَا» في السياق الجزائري، وتعني حرفيا : مُفكّكة» (13).

في مقولة البِكر، تتداخل دلالات البكارة والعذراء مع دلالات أخرى مثل : البَكْرة (*). البداية والجدّة. أما الشعر فيُفضّل استعمال كلمة العذراء، أو حتى صيغة لا تخلو من غنائية : «يا لْعْذْراَ !» كما نجدها في التراث الموسيقي بأنواعه الثلاثة : الشعبي، والأندلسي والرَّايْ.

بعض النساء يستعملن مقولات ذهنية، منها : «الجسد المُغْلق»، و«الجسد المختُوم» و«المسدود» و«الجداري» (**). إن تمنّع هذا الجسد - وهو تمنّع نفسي بدرجة أولى - ليس دليلا ماديا على عفته. لذلك، فإن الصبايا يستْشِرن الطبيب لتطمئن قلوبهنَّ وهنَّ يقْفلْن عائدات إلى الدار الكبيرة، لا يساورهنَّ شك في أنهنَّ احتفظن بما ينتظره الوسط الاجتماعي منهنَّ على أحر من الجمر. إن العفّة النفسية غير كافية في غياب دليل مادي وحجّة ملموسة تؤكّدها يومَ الزفاف أو ليلةَ الدخول. ومن نافلة القول أن يكون الآباء قد حرصوا، أشدّ الحِرْص، على مراقبة ابنتهم وهي في عهدتهم لاتزال، وصونها من أيّ

(*) البكرة : يقال البكرة أو الغدوة. قال سيبويه : من العرب من يقول : أتيتك بُكرةً... وهو يريد : في يومه أو غده. وفي القرآن نجد قوله تعالى : ﴿ ولهم رزقهم فيها بكرة وعشيا﴾. والإبكار : اسم البكرة كالإصباح. ونستنتج من هذا التعريف أن مفهوم البكرة يحيل على معنى انطلاقة اليوم، أي اللحظة الزمنية التي يدشن فيها الإنسان بداية نهاره. وغير خاف أن القاسم المشترك بين مفهوم البكرة في هذا السياق الزمني ومفهوم البكارة هو : السبق، والافتتاح، والتدشين. راجع حول مفهوم البكرة : ابن منظور، «لسان العرب»، مادة : بكر (المترجم).

(**) المقصود به : محاط بجدار (المترجم).

مغامرة تؤدي بها إلى افتقاد غشاء البكارة. لكن مادام أنه بالإمكان التحايل على يقظة الآباء والأولياء، فإن البنت تخضع، على سبيل الاحتياط، لما يُسمى بـ «طقس الإغلاق» (*).

هذا الإغلاق يمنعها – حسب المعتقدات – من مباشرة أي علاقات جنسية حقيقية وكاملة، لكن لن يمنعها من ممارسة احتكاكات جنسية سطحية لن تُعرِّض غشاء البكارة لخطر الافتضاض أو التمزيق. يُسمى طقس الإغلاق في الجزائر بـ : «تْصْفَاحْ»، [الثِّقاف بالمغرب – المترجم] أما الفتاة التي مورس عليها فُتنعت بـ «مْصْفِّحَا». مبدئيا، وهي في هذه الحالة، يستحيل أن يباشرها رجل مباشرة كاملة، حتى ولو كان ذلك برضاها.

ما قلناه أعلاه أورده بلكدج في كتابه : «الطب التقليدي في منطقة قسطنطينة»، في معرض حديثه عن هذا الطقس، يقول : «يتعلق الأمر بعملية سحرية هدفُها الحفاظ على شرف الفتاة وبكارتها، ونسميها «التصفاح»، أي الوقاية المؤكدة من كُلِّ خطر خارجي.

تتحدّدُ هذه العملية في فَتْح فجوة من الأسفل نحو الأعلى في فخد الطفلة، فجوة عميقة، بما فيه الكفاية، إلى أن يسيل قليل من الدم، وأثناء ذلك تُردِّد سبع مرات متتالية : «وُلْد النَّاسْ خِطْ وَنَيَا حيطْ». أيام قلائل قبل الزواج، تجري العملية نفسها على نفس المكان من الجسد، مع فتح فجوة – هذه المرة– من الأعلى نحو الأسفل، وتردد الفتاة سبع مرّات عكس الصيغة الأولى : «وُلْدْ النَّاسْ حِيطْ وَنَيَا خِيط» [14].

معروف أن هذه «الرهافة» في الممارسات الجنسية ذات الطابع السحري ليست شائعة وفاعلة إلا بالمغرب الكبير. إن عالما كبيرا في أدب الجنس كالنفزاوي، لايعرض لها، مع العلم أنه خصص فصلا بكامله لـ : «حلِّ المعقود»، وفصْلَين آخرين عن أنْواع العجز الرجولي والنسائي. تماما كما هو الشأن في العديد من أنواع السحر، فإن الشخص الذي يتكفَّل بدَمْغ (تحْصين، «لجم») الفتاة الصغيرة في مهدها، يتوجب عليه «تفكيك» ما أغلقه بمجرد ما تتهيأ لدخول بيت الزوجة. حتى وقت قريب، كانت هذه الطقوس تُمارس بكل تفاصيلها، بحيث لاتُعْفَى منها أي فتاة بكْر، وهي توجد حصراً بالمغرب الكبير في هيأة معارف مُهَيْكَلَة ومتوارَثة [15].

(*) يُقصد : سد العضو التناسلي للفتاة بتخييطه، وهو ما يعبر عنه أهل المغرب بعبارة : «الثقاف» (المترجم».

وعلى الرغم من أن كتابات الأقدمين لاتشير إلى هذا النوع من الممارسات، فإن عدد من النساء المغاربيات لازلن يتفاخرن بقدرتهن على توقع، ومن النظرة الأولى، ما إن كانت الفتاة المُقْبِلة على الزواج، عذراء أم ثيبا.

أما الممارسات الشائعة بالمغرب في العصر الوسيط إلى مشارف القرن الأخير، من قبيل قياس رقبة الفتاة، أو إعطائها عقيقا تَبْتَلِعُه بعد تحويله إلى غبرة تتقيَّئُها في حالة عدم بكارتها ؛ كل هذه الممارسات لم تكن معروفة بالمغرب الكبير بحسبانها معيارا للتأكد من عذرية الأنثى [16]. يشتغل كل شيء، بالفعل، كما لو كان طقس «الإغلاق» الذي يحظى بالإدراك الشعبي بفعالية مُرضية ؛ لايستحثُّ البتة أيّ تحقق إضافي من فائدته، باستثناء تلك التي تتمثل في دم أول جماع ليلة الدخول. وللأسف، فإن هذا الإنتظار الْمَرَضي لدم الغشاء ليس إيجابيا بالنسبة للفتيات اللائي لايتوفَّرْنَ على غشاءات بكارة فيها وفرة من الدماء، فقد وقفنا على حالات لشابات حديثات العهد بالزواج ذَهبنَ ضحايا أزواج متشبثين بدم البكارة، متأثرين في ذلك بوسطهم الاجتماعي.

يُنْعَتُ القضيب أيضا باصطلاحات : «نَفْسُو» و«رُوحُو» ؛ وتعنيان، تباعا، «كينونة» و«روح». ومع ذلك فإن الاصطلاح الأول مفضّل، ويتضمن الدلالة الأسطورية للنفخ الأول (علة كل المخلوقات) ؛ بينما يُستعمل الاصطلاح الثاني للتدليل على مفهوم الروح حصرا.

هناك إذن تماثل في الإصطلاحات المستعملة بهذا الخصوص، سواء بالنسبة للذكر أو الأنثى. أما المنيّ فيُطلق عليه اسم الماء، ذلك الماء المخصِّب، الماء القوي والمُخلِّص، الماء الذي يتسامى على كل عُقْم من النوع الدانتي (نسبة إلى Dante). إنه القدرة المزدوجة للإله، الخالق الأول لكل شيء، والخالق الثاني عَبْرَ القذف المَنَوي. بالإضافة إلى مرجعيَّته الترشيحية، فإنَّ هذا الماء شيء مركزي نظرا للآمال التي يعقدها عليه تناسل الأمة وتكاثرها. وهذا ما يُفسِّر، بلا شك، ذلك التجاوب الفاتر الذي تُقابل به عملية معالجة المني والأطباء يعرفون ذلك أكثر من غيرهم. لايتعلق الأمر فقط، بهذا الخصوص، بِرَفْضٍ غامض وغير عقلاني، بل بالخَوْفِ من مُعاينة هشاشة ذلك الماء وعدم فعاليته، كأن تكون نتيجة تحليل السائل المنوي للرجل تقول : «مَنِيُو غرام ضعيف، أو مني فقير، الخ...)، في عالم يُوظِّف هذا السائل توظيفات زائدة عن

الحدّ. فأي مرض في المني ينظر إليه سواء من قبل صاحبه، أو من جماعة انتمائه، باعتباره فضيحة حقيقية. فإذا حدث أنّ أحسّ رجل بفشل أو إخفاق جنسي، فإن كل المستويات العقابيّة تتألَّب عليه، من قبيل الإحساس بفقدان مُباعت للفحولة الضرورية اجتماعيا لكل رجل، والإحساس كذلك بنوع من الإخصاء والبَتْر حتى وإن كانا ذَاتِيَّيْن واستيهاميَّيْن.

الأسطورة المستدخلة

تُشكِّل البكارة إذن حَجَر الزاوية بالوسط التقليدي المغاربي. إنها الشرط المسبق لكل نقاش أوَّلي هادف إلى الْجَمْع بين شخصين من الجنسين. إن إلزامية البكارة بالنسبة للأنثى في ليلة دخولها ليس مجرد فذْلكة، بل هي من قبيل البديهيات التي لا تُناقَش. على النقيض من ذلك، يعتبر فقدان البكارة عرضًا لِمَرَضٍ عقلي، ووضعا غير مقبول، بل إنه شذوذ، وضرب في الصميم للمواصفات الاجتماعيات الجنسية. وإذا حدث للفتاة أن فقدت غشاء بكارتها في أعْقاب مغامرة سيِّئة الطَّالع قبل ليلة الدخول، فإنها ستتعرض للنبد وإقصاء مشوب باختقار بارد من قبل المجتمع، وهو ما سيدفعها إلى الانطواء على نفسها حتى تشارف الأربعين من عمرها. وفي أحسن الحالات، قد يتودَّد إليها بعض الذكور رغبة في الإيقاع بها كأي مومِس، تحرِّكهم في ذلك مشاعر مقْت وشماته غير مفصح عنها.

الجميع يشترك في اسْتِدخال هذه «الأسطورة»، بما في ذلك العدالة التي تنصُّ في تشريعاتها على عقوبات للمخالفين مِنْ عديمي الوازع الأخلاقي، الذين بعد أن افتضُّوا بكارة ضحاياهم، يتملّصون من الزواج بهن، ويتدخل القانون لفرض هذا الزواج (أو استبداله بعقوبة حبسية).

عندما تكون المرأة مُتعلّمة – كما هو الشأن بالنسبة لطالبة مثلا – يحدُث، بشكل متواتر، أن تُلوِّح ببكارتها باعتبارها معيارا للتميُّز، أو «أداة للتماهي»، وستقول إنها شعار لثقافتـ«نا» وجوهر شخصيتـ«نا»، بل وقد تذهب أبعد وتعتبرها امتيازا للمرأة العربية التي تحتفظ ببكارتها حتى يوم زواجها. نحن إذن أمام سيل من الحُجَج ... تجعل كل أنواع العَقْلَنة الاجتماعية فاقدة لأي فعالية أو تأثير.

يستمر إذن غشاء البكارة في كونه صرحا لما قبل التاريخ الجنسي، بل وهو «جوهرة». إنَّ غشاء البكارة الذي تنظر إليه الأنثى باعتباره شرطا ضروريا لإحساسها بالإمتلاء، ويتعامل معه الذكر بمشاعره متناقضة، وهو فضاء إشكالي بامتياز. إنه في الوقت نفسه مصدر لإهانة مُحتمَلة، وطور تدشيني لخصوبة سعيدة، وما يترتب عنها من إشباعات جنسية. لنقل هو مقر هذه الوظيفة الأخلاقية الراسخة التي تتولى معاقبة التوجُّهيْن القصيَّيْن، مع دعم الطريق الوسط، طريق أفضل تلاؤم ممكن مع أخلاقيات المجتمع. إنَّ استدخال جزيئات الأسطورة الاجتماعية المتمثلة في إرساء القانون ومراعاة القاعدة كما هي مُمْلاَة من قبل الأخلاق الجماعية ؛ يجعل من البكارة - بالنسبة للجنسين- نقطة ارتكاز، والمنطلق والضرورة المطلقة لـ«سلامة» الجسم الاجتماعي.

لكن ما ذكرناه للتو لايخلو من بعض العواقب والمترتبات، سنعرض لها بعدئذ.

تابو البكارة

في شكله الأكثر اكتمالا، يتجسد تابو البكارة في المجتمعات النائية التي وصفها علماء الإثنولوجيا في تفويت افتضاض الزوجة إلى واحد من أعضاء المجتمع، يتمُّ اختياره مِنْ بين المتنفِّذين كالشيخ، الأب الروحي، أو الملك [17].

إن العلاقة الجنسية الأولى تدخُل ضمن صلاحيَّات هؤلاء، بجانب «المهام الرسمية» التي يضطلعون بها. تعتبر البكارة، في هذا السياق، بمثابة الإتاوة التي يدفعها الأهلي للنظام العشائري أو للأولغارشية الإقطاعية [18]. لقد أشار «فرويد» إلى الخصائص الاستِعاضيَّة «Substitutives» للمُفْتَضّ بالنسبة للأب الواقعي [19]. أما «ماري بونابارت» فقد خصَّصت حيزا كبيرا - من فضل بكتابها حول «الممارسة الجنسية للمرأة» - للأدوار الخاصة بكُلٍّ من الأب، والأخ، والمفتضّ [20].

إلا أن الاقتصاد الجنسي للزوج المغاربي لايُقَدِّم لنا صورة تابو البكارة كما هو موْصوف، تقليديا، من قبل علماء الإثنولوجيا. على أيٍ، فإن اللغة العربية تكاد لاتقترح أي مصطلحات خاصة مرتبطة بفكرة الممنوع، كما تنجح في ذلك الكلمة البولينيزية «تابو» [21]، مع أن القواميس والمعاجم العربية تتحدث عن «حرام» بحسبانه يدل على فكرة الممنوع والمحرم كما سنتوسع في ذلك لاحقا. [22].

يستأثر الزوج، بالمجتمعات المغاربية، بحق الاستمتاع الكلي بالمضاجعة الأولى لزوجته، وكل المُضاجعات التي ستَتْلوها، استئثار لايشاركه فيه أحد على الإطلاق. إلا أن بعض الشهادات التي تردنا من هنا وهناك تجعلنا نتحفظ من هذا القول . يُحْكَى أنه بجبال الأطلس الصحراوي الجزائري، وبالضبط بين مرتفعات «قصور» و«عمور» التي لا تبعد عن مرتفعات «ولد النايل» ؛ تحدث افتضاضات طقوسية متواترة. افتضاضات قد تكون، بوجه خاص «مَبْعث فخْرٍ واعتزاز كبيريْن، إذ هناك حرص على أن تُفْتضَّ العروس من قبل ابن ينتمي لعائلة كبيرة ... لاسيما إذا كان ينتمي إلى عائلة إحدى الزوايا الدينية» [23]. وحتى وإن كانت المعلومات الواردة إلينا عن هذه الحقبة [24] تحوم حولها بعض الشكوك، فإننا نفترض، وانطلاقا من شمولية وغنى العمل المكتوب عنها، أن تلك المعلومات تتطابق مع واقع حاضر ومع ماضٍ منصرم. يطابق هذا الافتضاض في هذه المنطقة المغاربية الافتضاض الشماني(*).

أما بالمغرب، فقد أجري بحث أكد فيه صاحبه «ويسْتيرماك» ملاحظة «كودري» التي تدافع عن أطروحة مفادها أن افتضاض المتزوّجة من قبل شخص ثالث كان تقليدا موجودا وساريا في بعض القبائل المغربية، والتي خصَّ بالذكر منها «الْحيايْنة». فحسب هذا الكاتب، من الوارد أن هذه القبيلة كانت تلجأ إلى خدمات قبيلة أخرى تسمى «بني وْليد» لإنجاز جِماعات طقوسية. يُرْوَى أنّ هذا وقع حوالي بداية هذا القرن. ويُورد الكتاب بيْتًا شعريًا دالاً، ولو أنه غير كاف لإقامة الحجة على ما ذهب إليه. وهو بيت تتغَّنى به النسوان عند تجهيزهن للعروس ؛ يقول :

فْرْحـي يَالاَلاَّ وُزِيدْ رَاهْ   الثِّقابْ جَاكْ مَنْ بْنِي وْلِيدْ [25].

أخيرا، تدفع بنا شهادة ثالثة إلى افتراض صحة هذه الوقائع، رغم أننا نشك في استمرارها إلى اليوم، أقصد بذلك شهادة "Dermenghem" الذي يذكر في مؤلفه مقولة : «حق الثقبا» [26] أي «حق الافتضاض»، باعتبارها رائجة في المناطق التي درسها. انطلاقا من هذه الشهادات جميعها، نميل إلى ترجيح صحة ما تتضمنه من معلومات، إذ يصعب أن يتفق كل هؤلاء دفعة واحدة على تخيل أشياء لاأساس لها من الواقع.

(*) عقيدة دينية وأسطورية تتعبّد بالطبيعة والقوى الخفية، شائعة كثيرا بآسيا الوسطى (المترجم).

هنالك ممارسة أخرى تستحق منا الذكر، وتتمثل في مرافقة الزوج (العريس) ليلة الدخول من قبل إحدى عمّاته أو امرأة مُسِنَّة أو خادمة تسمى «لُوصِيفَا»، لكي تتأكد، واحدة منهن، بنفسها، من سلامة غشاء بكارة العروس ؛ من جهة. ومن جهة أخرى، لتشجيع العريس على مباشرة أنثى يُفترض أنها ستقاوم رغبته في المضاجعة، دفعا للألم الجسدي الذي يسببه الافتضاض، أو حتى إحاطته بالعزاء والسلوان عندما يتأكد فقدان العروس لبكارتها.

بإمكان هذه العادة أن تشكِّل طورا وسيطا بين الافتضاض الطقوسي من قبل شخص ثالث (أو الافتضاض الشماني) والمضاجعة كما نعرفها اليوم. سوف يكون بإمكان هذا التقدم، استقبالا، أنْ يستدمج عادات أخرى زواجية كالزواج على طريقة «طوبي-«Tobie»، والمتمثّل في إجبار العريسين على الإمساك الصارم عن أي ممارسة جنسية طوال الليالي الثلاث الأولى من تساكنهما. إن خصائص البكارة في المجتمعات والمغاربية اليوم لازال يحتفظ بها في طي الكتمان. ونحسب أن فهما للتنظيم الحميم للاحتفالية، وحده، قادر على إمدادنا ببعض الإضاءات الدالة حول هذا الموضوع.

البقايا الوثنية في المغرب الكبير

تتعهد المجتمعات المغاربية، على هامش التصورات الإسلامية المهيمنة، شبكة بكاملها من المعتقدات الوثنية، إذ أنها لاتزال تدين بالولاء للعقيدة الإجيائية بشكل يصعب إخفائه، تقر هذه المعتقدات ... بوجود جماعة لامرئية من الجن لها قدرات فوق بشرية، ومن أجل تحييدها، يلزم كسب ثقة هذه الكائنات «الشبيهة بالإنسان في شكلها»، وتوقير الأماكن التي يعتقد أنها تقيم بها مثل السراديب المُظلمة، والأمكنة المعتمة، ومجاري الأنهار، والمياه الآسنة الراكدة... الخ، وبالضبط في أوقات محددة من اليوم كالفجر، والزوال، والغروب... وترى المعتقدات السائدة أن إكرام الضيوف في حفل الزفاف ومباركة الزواج للمتزوجين ووجهاء العائلة ؛ كلها طقوس تهدف إلى خلق نوع من التناغم الكوني، يتجاوز الأفراد ويروم إبعاد هذه الكاءنات الهلامية المُخيفة. فضلا عن ذلك، يعتقد الناس أن هذه الكائنات لاتريد أن يتحقق التفاهم بينهم، وأنها تتدخل في شؤونهم، بالضبط، عندما تنفصم عُرى الوحدة والوئام بينهم. هذا

النوع من المعتقدات يخلق لدى أصحابه شعورا بالرهبة والوجَل، مصحوبا في بعض الظروف الخاصة بإحساس بالرعب لا يُقاوَم، وحدها هذه المعتقدات الوثنية تعمل على التخفيف من غَلْوائه.

من هذا المنطلق، يُعاود إذن التابو الرجوع تحت أشكال أخرى يدركها عالِم الإثنولوجيا، ومن تجلياتها : الإحساس بالخطرو القيام بتحوُّطات كثيرة ودقيقة، وبذل جهد لكبْت القوى السلبية المخيفة. هذا هو التفسير الذي نفسر به طقوس تقديم القرابين والأضاحي من جهة أولى (وهي طقوس مُوحية، كفاية، إذا اعتبرنا أن هناك عدم تكافؤ بين ما يُضحِّي به أصحاب هذه الطقوس من خيرات، والواقع الفعلي لِما يحوزونه من ممتلكات)؛ ومن جهة أخرى، أُكْلات الحليب والعسل والدقيق والسكريات وأشياء أخرى كهذه. هذا إذا اعتبرنا أن الأرواح الشريرة (أو ما اصطلح على تسميته بذلك)، لاوجود لها في الواقع إلا انطلاقا من اللحظة التي تواجه فيه إلى الأنا تهديدا خارجيا، سواء كان حاملاً لمفعولاتٍ تدميرية أولا. لنذكر أنّ الخطر الذي يتعلق به الأمر هنا، حتى وإن لم يكن ملموسا، فلا يعني ذلك أنه غير واقعي. نحن هنا إزاء خطر سيكولوجي لاعلاقة له بالخطر الواقعي والملموس، إلا أنه راسخ رسوخا كبيرا في نفسية الإنسان المغاربي.

مراسيم الزّفاف

يتزامنُ دخول المخطوبة إلى الحمام عشّية يوم الزفاف مع تلاوة تعاويذ وأدعية تروم إبعاد الأرواح الشريرة التي قد تكون - كما سبق أن رأينا - كائناتٍ فوق طبيعية لامرئية للعين البشرية، أو شخوصا يَلْتَقِطُها المخيَّل الجماعي من بين المعاقين جسديا، وضحايا عاهات جسدية أو عقلية، ومن جمهور المجانين والمتوسلين ومبْتوري الأعضاء الذين تحفل بهم أرجاء المدينة. تُردَّد أدعية أخرى مختلفة، للغاية نفسها، عندما تُنْزَع كل أنواع الزغَيْبات النابتة في أطراف جسد المخطوبة بداخل الحمام. لاتستثني هذه العملية أي موضع من الجسد، ويتم التركيز أساسا على الحوض. فبالإضافة إلى ذلك التصور الشائع الذي يرى في منابت الشعر في الجسد مكانا لقوى شريرة متخيَّلة - وهو ما يجعلها حسب هذه المعتقدات أكثر إغواءً من غيرها - ينبغي، أن نسجل من خلال هذا

الطقس بالذات، الرغبة اللاشعورية في إعادة المقبلة على الزواج إلى سابق طفولتها، ولن يتأتى ذلك إلا بإزالة منظمة و دقيقة لكل العلامات الظاهرة التي تدل على نضجها الجنسي. إنه ضرب من العودة إلى فردوس الطفولة، ومن الناحية الرمزية، إلى نوع من التلذّذ المْرَضي بالأنوثة التي لم تكتمِل معالمها بعد، أو بصيغة أخرى، بالجسد الأكثر عُذرية من الطبيعة نفسها. العودة من الحمام تكون من طريق ملتوية لأجل تفادي النظرات الفضولية و المصادفات غير المرغوب فيها. يجب التذكير في هذا الصدد، وباستمرار، بأن الوسط الإجتماعي يتمثل البكارة من خلال هذه الطقوس بالذات، باعتبارها النعمة الوحيدة التي يتعين عليه حمايتها من كل خدش أو مسّ أو لوثة. يُنظر إلى خصوبة المرأة على أنها ذات أهمية خاصة، إلا أنها لا تُضاهي ما للبكارة من أهمية، لأنها تأتي بعدها، ومن ثَمَّ فهي هدف بعيد ومجرد شيئا ما.

إنّ «ليلة الحنّاء» (التي تكتمل فيها عملية تجهيز المُقْبلة على الزواج) تتخلّلها أدعية مِلحاحة يتم فيها التضرع إلى «مانا» (*) العائلة، أي إلى جماعة الأسلاف التي تحتفظ بها الذاكرة الجماعية الأسرية جيلا تلو جيل. أما ليلة «الدخول» فتُحاط هي نفسها بممارسات تضرعّية معتادة جدا. إن التعبير المستعمل للدلالة على ليلة الزفاف توفر مادة خصبة لانزلاقات عديدة في المعنى، يضاعفها الطابع الفضفاض لكلمة «دخول» التي من الوارد أن تُفهم في اتجاهات متعددة. فهل يتعلق الأمر بأنثى تحطّ الرحال لأول مرة ببيت زوجها، وتدخل إليه، أم بالمعنى المجازي للدخول، أي الإيلاج؟

وحتى إن كانت هذه الدلالة المجازية الأخيرة غامضة شيئا ما، فإنها تُدرَج في إطار التصور السائد عن البكارة، إذ يتم الحديث عن «حق الدخول» أو ما تسميه العامة : «حق الدَّخْلة»، وهي عبارة تمتزج فيها رمزية «الإيلاج» بالأثر المادي الناتج عن أثر الإفتضاض، طالما أنه حق فعلي ملموس، يمتن الزوج من خلاله لزوجته لما قدَّمت له من جسد مُصان، سواء كان ذلك التقديم واقعيا أم استيهاميا.

يدخُل الزوج برفقة أصدقائه المقرَّبين إلى غرفة الزوجية ليلا، وتتقاطر نصائح على العريسيْن، من كل جهة، تدعو العريس إلى التحلّي بالعزيمة وقوة الشّكيمة، وتُلحّ على

(*) قوة خفية، أصل فكرة السبب (المترجم).

العروس بخفض الجناح والمجاملة ؛ وقد يُهْمَس لها، في أذنها، بأن تتظاهر أمام زوجها بالبكاء إنْ هو أبدى خشونة، وتُبدي، أيضا من جهتها، مقاومة نسبية تكون حجّة على بِكْرّيتها، ودليلا على خوفها التلقائي من افتقاد عذريتها.

عند اقتراب وصول العريس، تنكفئ النسوان إلى فناء الدار تاركاتٍ العروس بمفردها. تؤكِّد شهادات وافرة القلق الشديد الذي ينتاب العرائس قبيل مَقدم عرسانهِنَّ، وبالأخص إذا علِمنا أنّهُنَّ غالبا ما يجهلن عنهم كل شيء قبل ذلك الوقت. هكذا وفي بضع دقائق، يُسدل الستار عن العريس، ويجد نفسه وجها لوجه أمام عروسه، ثم يمارسان الجنس، ويُلقبان إثر ذلك بالزوج والزوجة. تتزَيَّى هي بفستانٍ أبيض رقيق، يرمز إلى سلامتها الجسدية، أي إلى عفّتها. ويتعين على العروس أن يلج الغرفة التي ستشهد عملية «الدخلة» وفق جملة من الطقوس والشكليات التضرعية. بعد ذلك عليه أن يُغلق الباب بقدمه اليسرى، والتأكد إن كان جدار الغرفة خاليا من أي فجوات، ومن أن الزوجة لا تحمل معها أي طلسم أو تميمة. وبعد كل هذا يلقي نظرة على الأحذية الموجودة بداخل الغرفة... إلى غيرها من التحوطات الطقوسية الهادفة إلى تأكد الزوج الجديد بأنه بمأْمَن من أي أفعال سحرية ،وأنه بالمرصاد لكل محاولة من حُسّاده الذين يتربصون به الدوائر.

تشكل أيضا مسألة الانتصاب مصدر قلق محتمل للزوج الجديد ضمن هذه الملابسات، فكثير من العرسان يذهبون ضحية هذا المشكل، وهم غالبا من الفئة التي تتزوج في مراهقتها الأولى. وتزداد جدية هذه المسألة إذا علمنا أن العريس / الزوج الجديد مطالب، في وقت قياسي، بالسيطرة على المقاومات التي قد تُبديها الزوجة / العروسة، وإنجاز أول مباشرة جنسية معها، شاهراً، على إثرها، الحجّة المادية القاطعة على عذريتها. في الحالة المعكوسة، أي إذا ما تأكد عدم عذريتها، فإن الطلاق سوف يكون المآل الآني والحتمي لمثل هذا القِران، حتى و إن كان لايُسمح به في أتون الاحتفاء بالزواج نفسه. أما إذا تم كل شيء وفق ماكان منتظرا، وتأكدت قدرة العريس على المباشرة، وتوفر العروس على عذرية، سيُحتفى بذلك بإطلاق عيارات نارية حالا، تصحبها زغاريد تخرج من أفواه النسوان ورؤوسهن متجهة نحو السماء بغية إخبار الحضور، وبأسْرع ما يمكن، بنجاح هذا الزواج، وبذلك ينتهي الحفل. إلاّ أن الزوج

الجديد يقفل عائدا، في أغلب الحالات، إلى أحضان زوجته الشابة، ليمضيا معا ما تبقى من الليلة [27].

يتبيّن، في الأخير، أنّ قانون الدم الذي تتحقق هوية الزوجة المغاربية من خلاله، ما عاد فقط دليلا ماديا على «جودة أنوثتها»، بل هو أيضا مناسبة تسمح لما هو ذكوري بالبروز. فهو مكان يُظهر فيه، للعموم، صلاحيته الاجتماعية وفي الوقت نفسه قدرته الذاتية على الإنجاز.

سنرى – في ما سيأتي – أنّ هذه الصورة المثالية للعريس ستتعارض تعارضا مباشرا وقويا مع الصورة الهيمنية للأب، التي تظل تلاحق أبناءه من الذكور حتى عند بلوغهم سن الرشد فتحتفظ بهم في دائرة الصبيان تجسيدا للغايات التي تتطلبها الاستمرارية الرمزية للسلطة الأبوية وثوابتها.

استيهامات ذكوريّة

تترتب عن الفصل بين الجنسين بالمجتمع المغاربي جملة من المخاوق تنتاب الذكر، على الرغم من وضعه المأمون والقيمة الزائدة التي يتمتع بها. تتخذ هذه المخاوف أشكالا لاستيهامات نُكثِّفها حول وجوه رمزية أربعة هي :الغُولة، والدلاعة المنشطِرة، والقنفذ، و«الفرج – البحر» (*).

أ – الغولة

إنها أحسن مثال معبِّر عن البديل الرمزي للأم القضيبيّة. هي وجه أسطوري وواقعي معا، حاضر وغائب، موضوع رهبة وإجْلال، مُغَذِّية (لا تحس أي أم بالمغرب الكبير أنها «طيبة» إلا بمقدار ما هي «مغذية» !) وشريرة، مُقْلقة وأخيرا «مُخْترِقة». إنّ الثدي الذي يستحيل قضيبا يؤدي وظيفة التفوق الإخصابي، ذلك أن الطفل يفر من قبضة الجوع ليجد نفسه في دوّامة من التخمة، بمجرد ما يرضع ثدي أمه. وعلى غرار الصورة نفسها تُقدَّم الغولة، غالبا، إلى الأطفال عبر الحكايات. تقدَّم هذه، من جهة أولى، على أنها مغوية، ومن جهة ثانية على أنها قامعة مُخيفة. ينتهي الأمر بالكثيرين

(*) كناية على الفرج الغائر (المترجم).

من أبطال القصة التي تحكي عن الغولة، إلى وضع تراجيدي يجدون فيه أنفسهم بين مطرقتها وسِندان ابنتها أو حيوان ما (الابنة هنا هي الإبدال المباشر، والحيوان إبدال غير مباشر).

من الوارد أيضا أن تمزج بين شخصيات متعددة بدءا بالمرأة الشرّيرة برأس ذئب على مستوى الفرج، ولسان متدلٍّ، وصَفٍّ من الأسنان الحادّة تُؤَثِّثُ كامل فكّيْها. وبذلك تقوم القصة بتحيين جسم ضخم ذي شره حيواني من خلال هذه الصورة. رمزيا، تجسد الغولة في الحكي الشعبي إذن ... «أنوثة» سلبية مُخيفة ومتوحشة، القدرة للذكور على اختراقها، سيما وأنها قادرة هي على خداعهم. هي إذن كائن مفترس، مخادع، يقوم بوظائف تعتمد الْمُكَوِّن الشفاهي العدواني، وهي، أخيرا، آكلة للجم البشري. كل هذه المواصفات تؤكد أنها «نقيض- المرأة» بامتياز [28]. يقول «ن. زردومي» : «في تلمسان، يَعْرِف الفتيات، حق المعرفة، عائشة قنديشة، ويتصّورنها تقف على رجلي عنزة، ولاتخرج من مخبئها إلا عندما يُرخي الليل سُدوله. تظهر في صورة إنسانة فاتنة، بالغة الحسن. لكن جمالها الفائق، وثيابها الأنيقة، وسلوكاتها المستدرجة، وكذا المال الذي تمسكه بيديها ؛ يوقِعون من لايحترز من الذكور في شِرَاكها» [29]. نشير أيضا إلى أن كل أشكال التخويفات التي يلجأ إليها الآباء لإخافة أبنائهم وبث الفزع في قلوبهم، تستعين بصورة هذه المرأة الأسطورية ذات الظهور الجهنمي المرعب، ومنها بوعو، بولولو، البرعوس، قدَّاد العظام، الغول، الغولة، أم الصبيان، بُوتْلِّيسْ، تَغْزْنْتْ بالأمازيغية، الخ...). أما الصيغ التي تعبر عن بعض ما تقوم به هذه الكائنة الأسطورية من أفعال، فكثيرة هي أيضا، ومنها : «الغولة تَخْتِن الأطفال»، الغولة تَنْبُش الموتى من القبور»، «زغو - غو تقيم بكل مكان في الليل»، «أم الصّبيان ساحرة رهيبة ينبغي الحذر منها باستمرار»... ومع ذلك، فإن ما يجعل من هذه النزعة الإحيائية أمراً مُخيفًا، ليست هي الواقعية الظاهرة التي غالبا ما تُقَدَّم من خلالها، بل ما يجعلها كذلك، هي الخلفيات الاستيهامة الموغلة في القدم التي تستند عليها. إن الادعاء بأن هذه الكائنات الأسطورية هي أجسام أثيرية ادعاء لا يبتعد عن الصواب، وادعاء ممارستها للجنس لايُجانِب، بدوره الحقيقية، إذا نحن أخذنا بالحسبان كون الاستيهامات الأشد إثارة للقلق تجد مصادرها في اندفاعات جنسية مكبوتة. والحال، إن الطفل يقوم

إزاءها بجملة ردود أفعال تُنْبِئُ بأنه يتعامل معها، في خياله، كما لو كانت حقائقا ملموسة، وقابلة لإدراك، تتداخل فيه الهلوسات البصرية بالواقع. لهذا السبب، ترمز الغولة، أكثر من غيرها إلى بُعْدَ الشفاهية السلبية، العدوانّية والمتوحشة. فعندما نسترق السمع إلى رجل يتحدث عن امرأة واقعية، فإننا نتبين في حديثه إرادة مُضمَرة لممارسة ما أمكنه من تهميشات وإنكارات منبعها أحاسيس من القلق جارفة، وفي الوقت نفسه مشاعر من الامتلاء ممزوجة بمودة قوية كذلك. يتمثل الذكر، غالبا، المرأة في صورة كائن جنسي شره، وهي صورة تنسجم تماما مع الطابع الشفاهي المفرط للغولة. لربما وجدنا أعلاه بعض التفاسير الممكنة للخطر السيكولوجي الذي ينتاب الرجل المغاربي في علاقته بالأنثى، والذي حاولنا الإحاطة بجوانبه فوق.

ب - الدلاعة المنشطرة

من بين الاستيهامات الذكورية المستلهَمة من الجهاز التناسلي النسوي، استيهام «الفرج - الدلاعة» المتميز بكونه رخواً، مُقعَّرًا ومُفْرَغاً، والذي يحضر بقوة في المُتَخَيَّل الذكوري. يتمثُّل الذكر الفرج في سياق هذا المتخيل، بحسبانه فضاء فارغا، أو خواء ينبغي ملؤه، يتمثَّله وعاءًا مشقوقًا لاينضب، عِفِنًا ومؤذيا. إن هذه التمثلات تعبير صريح ومضمَر عن مشاعر بُغْض الأنثى، وهي التي يستبطنها الذكر المغاربي، باعتبارها الصورة المحسوسة عن الأنثى الشابة.[30]

بالنظر إلى الطابع الرخو للدلاعة، فإنها تعبر، أحسن ما يكون التعبير، عن فكرة البكارة، وثمة تعابير كثيرة تؤكد ذلك، من قبيل : «مْذَلّـْـحا» ، أي أنثى ذات أرداف مكتنزة، و«عْنْدْهَا الدلاحة»، أو هي «سلعة مْخْسّـْرَا»، وتعنيان تباعا : ذات الفرج كالدلاعة» أو «البضاعة الفاسدة»، كناية عن الأنثى المفتضّة. في سياق آخر، وبعيدا شيئا ما عن مجال الإباحية اللفظيّة، سنجد في قصّة مغاربية معروفة جدا رمزية الدلاعة المنشطِرة في علاقتها الأوثق بمسألة البكارة. ففي تفسير لأحد مستشاري ملك لِحُلْـم رأته بناته السبع، والذي يحكي عن سبع دلاعات غُرِسَتْ فيها سَبْع سكاكين مغطاة كلها بغطاء الرأس، قال : «أجل... أجل سيدي ؛ اسمح لي أن أخبرك بأنّ بناتك يرغبن بالزواج. الدلاعة هي رمز الفتاة، السكين هو رمز الزوج، آه من غطاء الرأس، إنه الخمار...» [31].

نعرف، على أيّ، أن الدلاعة كانت ترمز دومًا في الحوض المتوسطي إلى خصوبة النساء (32). وهذا ما يجعل منها «الْمُختصر الرمزي» للهزء الْمُعْلَن إزاء الرخوة الْمُشكِّلة لغشاء البكارة. إن هذا التماثل أو التناظر بين «الأنثوي»، و«الْمُفْرَغ»، والْمَسَامّيَ و«الوعاء الفارغ» تستعيده اللغة اليومية في شكْل صيغ تعبيرية سلبيّة جاهزة، قوامها نواقص من قبيل الضعف الجسدي والبرود الجنسي، وكذلك العجز الوظيفي.

ج - القنفذ :

يشر إلى فرج المرأة. يُسجِّل الكتاب الجنسي المشهور : « الرَّوض العاطر»، في الباب التاسع الخاص بأسماء فروج النساء أن «القنفوذ هو للعجوز الكبيرة إذا كان مشعورا» [33].

إلا أن للقنفذ دلالة أخرى عكس هذه، إذ تحيل على الحيوان الرخو «الشائك»، الشرير والعاق : «يُعرَف عن القنفذ - حسب مثل قديم - بأنّه حيوان يجرح دون أن يَهْجُمُ». معنى ذلك أنه حيوان، بالإضافة إلى شَكْلِه الخارجي المشوك ،، فهو يجيد الكيد والخداع، وينبغي الاحتراس منه. يعتبره العرب القدامى حيوانا سيئ الطالع ومشؤوما. وحدَّدت له معتقداتهم دورا في فنّ التنجيم، وفي أنواع السحر والكهانة التي أتت من عوالم أخرى [34]. وبمناطق نائية بالمغرب الكبير، وفي الأوراس تدقيقا، تستعمل المرأة العاقر قدَم القنفذ من أجل الاحتماء والوقاية من الأمراض [35]. أما الصيغة التصغيرية للقنفذ «كنيفيد» فهي عبارة لطيفة، تُستعمل لنعْت الحوض النسوي الجذّاب. أخيرا، يوجد نوع من الترابط، حتى ولو كان ضعيفا، بين الشكل الخارجي لهذا الحيوان والجاذبية التي يُثيرها فرج المرأة الذي يتميز كذلك بهذه الخاصية «الابْتلاعيّة». تكون صورة القُنفذ أكثر إثارة للفزع عندما تُستعمَل في سياق القصّة المرعبة. تُطرح، في هذه الحالة، باعتبارها بنية خيالية، وملتبسة وضخمة، تُناخِم الصورة الشريرة للغولة أو لأي كينونة ليْلية أخرى. ولأنه مكسُوٌّ بشُعيرات متراصّة كثيفة وصلبة نسبيا، فإنه يُحيل على الشيء «الشطوني [*] ذي الطبيعة اللزجة، بل قد يحيل على رأس ميدوس «Méduse » [**] ذي الثعابين الگورگونية « gorgoniens » [***] المتعددة والأورام السامة التي تجمّد الذين يحدّقون النظر فيها [36].

د - الفرج - البحر

عندما يبتغي أحد في اللغة المتداولة التنقيص من قيمة امرأة، يكتفي بالقول أنّ لها «فَرْجًا كالبحر» (تَاعْها بْحْر !) . عند التفوّه بمثل هذه الشتائم، لايخطر ببال أحد أن فرج المرأة المعنية بتلك الشتيمة هو كذلك فعلا. لايتعلق الأمر، بطبيعة الحال، إلا بتعبير موارب يحكم على المرأة من خلال عضو «يتسع عند الاستعمال» حسب المزاعم. هكذا فإنّ تعبيرًا شائعًا، نسبيا، يقول : «تَاعْهَا يِبْلْع»، أي أنّ «فرجها يبتلع» يقدم صورة عن فرجها يبتلع» يقدم صورة عن فرج نشيط بإيعاز من حيويّة اجتيافية من نوع خاص. يدل على ذلك فعل «يبلع» الذي يوحى مباشرة بحركة إعْصارية لموجات بحرية جموحة تجذب إليها ضحيتها في خِضم دوران جاذبٍ نحو المركز. يتحدث الكثيرون، في مثل هذا المقام، عن «شراهة الفرج الآكل للحم البشرية» ؛ ويتحدث آخرون عن فعل الابتلاع الذي يمارسه الفرج النسوي، على غرار ما يمارسه الفم عند ابتلاعه للأكل. نحن هنا إزاء انقلاب من صورة «الفرج-البحر» إلى صورة الـ «فرج مُضرَّس»dent، انقلاب يحدُث بمجرد ما يتأكد الشريك الذكوري بأنه مَدْعُوٌ لمباشرة أنثى. وتتمثل الإحالة النموذجية، بهذا الخصوص، في تشنجات الأعضاء التناسلية الْمُواكبة للرعشة الجنسية أو الأُورْكازم. أليست هذه التشنجات أفضل شاهد على تلك «الشفاهية» العدوانية اللصيقة بالعضو التناسلي الأنثوي، الذي من شأنه أن يَتَحَوَّل في لحظة من لحظات تواصله القصوى إلى جسد هلامي، وتكون تشنجاته الرحمية مثالا جليا عن المسوخات التي يمكن أن يتعرض لها؟

نواجه، هاهنا، مجدّدا، إشكالية لا شعورية في جوهرها تتمحور حول مسألة الإخْصاء. يتعين، فعلا، إضفاء الطابع الفردي على هذا القلق الذي يستشعره الذكر أمام استيهام « القضيب المضموع» أو «المبتلع» من قبل فرج نسوي، وهو ما يعني أن كل طفل طفل تعرَّض له في علاقته الأولى بفضاء الرغبة الأمومية. يترتب عن هذا حتما قلق استيهامي ضاغط متحدِّر من السنوات الأولى للطفولة، قلق وهمي نابع من إحساس الطفل اللاشعوري بعجزه عن إشباع الأم لصِغَر قضيبه. كل هذه الأشكال من الهلوسات التي تئنّ تحت وطأتها الذات الفردية منذ سنواتها الأولى، هذ «النهاية» التي تكون المصير الأخير للذكر في «فرج الأم»، هي التي يردد الخطاب صَداها، وتخلق في

ضحاياها من الذكور عقد ذنب قوامها تصور شاذ متخيَّل عن الفرج الأنثوي بشكل عام. خصوصا وأن نظرة الأنثى إلى الرجل باعتبارها شريكا جنسيا ملائما تحتوي، ضمنيا، على هذا البعد القضيبي المبالَغ فيه، بعدٌ لن يكون بوسع الطفل، بطبيعة الحال، توفيره الأنثى !

من هذه الهلوسات والتمثلات الموغلة في الخيال والهلوسة حول الأعضاء التناسلية للجنسين، تتشكل نواة من الخوف بداخل الرجل المغاربي قد تكون هي الخلفية التي تقف وراء كل محاولاته في المباشرة الجنسية، أو حتى ما نسميه بالعجز الجنسي.

إن القلق بخصوص «الاستواء العضوي»، الجلي منه والمنتشر، يشكِّل وزنا مضادا ومعادلا للأشكال الكثيرة من التعويضات التي يمارسها الطفل، وهو على عتبة حياة جنسية في إطار علاقة زواجية، ويشكل أيضا وزنا مضادّاً للتعويضات ذاتها عند البالغ في مواجهته لأشكال الكبح الجنسي. فالأول لا ينجح في إنجاز ما قد يكون يطمح إليه -على المستوى المثالي- بسبب عدم اكتماله الفيزيولوجي، بما في ذلك اكتمال أعضائه الجنسية. أما الثاني فلا يصل إلى الشيء ذاته بسبب ضعف مُتوهَّم في القدرة الإنجابية.

استيهام الفرج العضَّاض

بعد أن عرَّجنا -كفاية- عل الوجوه الأربعة للاستيهامات الذكورية التي تُؤطِّر، إلى حدٍّ ما، جزءاً من تابو البكارة منظورا إليها من زاوية ذكورية، آن الوقت لطرح ما يسمِّيه علماء الإثنولوجيا : استيهام «الفرج العضاض» [37].

يندرج هذا الاستيهام في محيط من التوترات الجنسية والمخاوف إزاء الاستعدادات الإيروطيقية للأنثى البالغ. فقد قيل الكثير من غرائب الحكايات عن تخمة الفم الأنثوية اللُّبابيّة والشرهة (هي شرهة لأنها لُبابيّة) ؛ وعن «الطابع الافتراسي» للأغشية المخاطية للفرج النسوي، وكذلك عن ابتلاع أغشية الرَّحم للذكور، وأشياء أخرى عن الابتلاعات الْمِجَسيَّة "tentaculaire" للعضو نفسه ! في نقطة الإلتقاء هذه بين الجنسين بمعناها الخالص والأسطوري معا (وقد يكون لإيديولوجيا الإناث في وسط يسود فيه الرجال بهذا الخصوص، دورا أيّما دور !) ؛ تتموقع إحدى المخاوف البارزة للرجل تجاه

الأعضاء التناسلية للأنثى البالغ، والتي يعبّر عنها استيهام الفرج العضّاض "Vagina denta" وهو في الأصل مقولة ابتكرها "بواز-Boas" في القرن التاسع عشر [38].
إلاّ أنها لازالت، حتى اليوم، مقولة مُبْهمة لا معنى لها إلا في إطار الميثولوجيا، ونرى بأنه سيكون من المجدي ترصُّدها على مستوى الطب والواقع المغاربي. ونؤكد في هذا الصدد أنه كلما أُتيحت لنا الفرصة ، سنُقرِّر هذا المعطى : إن التحليل النفسي لا يجب تطبيقه تطبيقا أعمى، على المجتمعات المغاربية. بل يجب توخي نوع من التطبيق النقدي والواعي له، يُجنبنا السقوط في الطرح المعكوس الذي لا يرى أية إمكانية لتطبيقه على هذه المجتمعات.

إنّ إدخال مقولة «الفرج العضاض» في الدينامية التفسيرية لتابو البكارة يستند، أساسا، على فكرة « الصورة المترابطة». فبيْن التجربة الْحُلْمِيَّةِ "onirique" اليومية والتمظهرات اللاشعورية يوجد عدد من أماكن العبور الوسيطة، وتوجد، من بينها، الأحاسيس القابلة للضبط عبر نمذجة جسدية تحتل مكانا كبيرا ضمن هذه الأحاسيس. إن الترابط بين اللحظات المعيشية والهلوسات المرافِقة لها، في الغالب، يمس أحيانا الجسد نفسه : موضع ومربط الغريزة. سوف تصدر عن هذه المقولة كل المخاوف الطفولية وحرمانات الثدي، وكذا نهشة «الثأر» والرغائب المكبوتة التي تفسر جميعها مصدر هذا الخوف الشائع من المرأة "horror feminae". توضِّح حالة مرضية درسها «د.لاكاش» هذه العلاقة : «إنه يحس، بكل جوارحه، بهذا الخوف من المرأة، ويضيف قائلا : المرأة -بالنسبة إليه- هي ذلك الشيء الرّخو والقذر. يتصور الفرج النسوي حاملا لأسنان أو ترتفع على سطحه قُضبان خطيرة تكاد تنكسر بسببه. إن العلاقة الحميمة إذن بالمرأة تعني ذلك الخطر البالغ الذي يؤدّي إلى الإخصاء. هذا الذي يُجيب عنه (هذا المريض) بقلق العجز الجنسي»[39].

إن هذا التمثل للأنوثة، باعتبارها كائنا شريرا، شائع علي نطاق واسع و ليس استيهام «الفرج العضّاض»، في نهاية الأمر، سوى التعبير السريري والاستيهامي عنه. وينتشر هذا التمثل -في الأغلب الأعم- في شكله الأكثر عنفا. وبالإضافة إلى التوثيق الذي قام به « W.Lederer » في كتاب «الجينوفوبيا أو الخوف من النساء»[40] ؛ فإن الأدب الكوني يزوّدنا -حول هذا الموضوع- بمعطيات هامة. سنُعرج -في عجالة- على هذا الملف

الغني والفائر، لنُسائل -في الوقت ذاته- المخاوف التي يحَسّ بها في أصقاع أخرى تجاه الشخص الأنثوي، ولنضع في إطار من النسبية، مسألة تابو (أي الخوف) البكارة الذي لازال ساخنا -لا محالة- في المغرب الكبير، ونضع أيدينا، في نهاية المطاف، على البُعْد الكوني لهذه المسألة. سنحتكم إذن إلى بعض الوقائع التي استقَيْناها من التاريخ الكوني للحساسيات البشرية.

تركت لنا الأساطير الإغريقية واللاتينية العديد من الكتابات التي تروي مكائد قاتِلاتها، فقد كانت «Circé» الشهيرة تمسخ الذين يُقدمون على المغامرة في أرجاء مملكتها. أما جِنّيات البحر فمعروف عنهنّ أنهنّ يَفْتِنَّ بأصواتهن جُموع الملاّحين الذين ضلوا الطريق. كما أنه يُحْكَى عن كائنات أرضية أخرى، كالأشباح والنساء الطائرات والعِفْريتات تقيم في أصقاع نائية وأماكن معزولة. في الديانة اليهودية هناك حديث عن شخص «جوديت» أرملة «بيتولي» التي جزَّت رأس الجنيرال الأشوري «هولوفِرْن» بعد أن نجحت في إغوائه. في المسيحية الأولى نجد شخص سالومي التي طالبت -مقابل إحدى رقصاتها الخليعة- بضرب عنق القدّيس «سان جان باتيست». وقد روى سِفْرٌ منحول من «العهد القديم» كتب حوالي 180 قبل ظهور المسيح تاريخ«طوبيTobie » نجْل طوبي القديم وزوجته «أنا Anna» الذي حلّ بـ «إكْباتان Ecbatanne »، وأمسى زوجا ثامنا ل «سارة» التي قُتِل أزواجها السبعة السابقون في ليلة زفافهم من قبل الشيطان ''أسمودي« Asmodée». وكتب «مكيافيل» عن تاريخ« La Mandragore » ، هذه التي تعتبر أول مضاجعه لها أكبر مجازفة يمكن أن يقوم بها الرجل. أما «سامسون»، فبعد أن حصلت عليه «دليلة» جزّت شعره، ثم أخْصَتْه ؛ وهي مشاهد لم تفُت النزعة الرمزية تخليدها من خلال الصورة المجازية للقوة المفقودة. بعد كل هذا، ماذا نقول عن« Les Walhkyries » المرهوبات الجانب، إلاهات الأساطير السكندينافية وتلك الإلهات الأُخْريات اللائي تُسمِّيهن الحكاية الألمانية القديمة « Gift mädchen »، وهي الكلمة التي ترجمها المترجمون بالعذارى الشريرات؟

ثم ألا نعرف أيضا، في إطار التحليل النفسي، هذا الرعب الخاص الذي يثيره رأس ميدوس؟ أما «فرويد»، فقد ترك لنا نصوصا دقيقة حول العلاقة بين طرفي هذه المعادلة : النظرة الإغوائية = الإخصاء». وأخيرا، يمكن القول بأنه غالبا ما يُنظر إلى صورة النساء

المؤذيات ذات النظرة، بما فيهنَّ راقصات من الشرق والغرب، والفاتنات الماجنات الخطيرات، المومسات الشريرات، القذرات والخائنات، وأكثر من هذا العارضات أجسادهنّ في سوق النّخاسة ؛ وكذا الساحرات اللاّئي كُنّ وقودا، لمدد طويلة، لمحارق محاكم التفتيش، والسقُوبات و «المُغْويات» «للرجال» «les vamps»، اللائي يؤثّثْن شتى أنواع المجلات البورنوغرافية الفاضحة !

لا يوجد إذن مجتمع لم يُفرز إبليساته، وكائناته الغرائبية التي تُضرب بها الأمثال، وهي بداخل هياكل نحاسية لايُشفى غليلها، وليس ثمة مجتمع لم ينحت لنفسه غُولاته الآكلات للحم البشرية. أخيرا، نشير إلى أنّ ج.أوليفيي «J.Olivier» ما كان له أن يشتهر لولم يكتب كتابا طافحا بالعنف والمرارة، وعنونه بـ : «أبجدية عدم الاكتمال وكيد النساء» (41). في هذا الكتاب قائمة طويلة عن حيِل ومكائد النساء التي ينبغي الحذر منها كثيرا توقيّاً من الوقوع بحبائلها.

أما في إطار الأدب العربي، فيتخذ شعور بُغْض النساء أشكالا طريفة من خلال اسْتِعانَتِه بأمثلة شهيرة عن الكيد النسوي. وقد عالج عدد من المؤلفات الهزلية أو المتحفِّظة هذا الموضوع الذي، هو كذلك، من الموضوعات الأثيرة في العصر الكلاسيكي العربي (42).

قد يذهب بنا الفضول بعيدا فنكشف تشابهات كثيرة ذات دلالة كلما تعلق الأمر بالخوض في موضوعات المرأة وممارساتهن الجِنسية والبكارة التي هي جزء من هذه الأخيرة.

إلا أننا نتساءل إن كان بوسعنا أن نطرح السؤال معكوسا فنقول : ماهي الاستيهامات الأنثوية إزاء الجنس بشكل عام، والممارسات الجنسية للذكر، والأنثى بشكل خاص؟

لن نتناول أسفله ألا بعض الاستيهامات النسوية التي تمت بصلة لتابو البكارة وما يحوم حولها، وبالأخص، ذات الصلة منها بغشاء البكارة، ذلك الموضوع المفضل عند كل الرغائب المغاربية ولكن أيضا مصدر كل المخاوف !

غشاء البكارة

لا نتوفر حول موضوع غشاء البكارة، باعتباره مادة خام صالحة للبحث والملاحظة الفنينومينولوجيين، إلا على أعمال قليلة. إن البحث المخصّص لهذا الموضوع -وهو، بلا شك، الوحيد، إن لم نقل واحداً من بين بحوث تعد على رؤوس الأصابع- أنجزه «فلاديمير كرانوف» في مقالة بعنوان : «أغشية البكارة» [43].

يحيل الكاتب في هذا المقال إلى الفيلسوف «جاك ديريدا» الذي انصب اهتمامه على مقولة الغشاء من خلال تداخلاتها العديدة، وإنْ من منظور مختلف، لكنه موخ : «الغار»، «الكهف»، و«بين الاثنين» الخ. يمارس «ديريدا»، في كتابه [44] نوعا من المقاربة السيميائية لمفهوم الغشاء من خلال تماثلات مثيرة بين الكلمات والتشابكات الميتالغوية، تقوده إلى توظيف المفاهيم المدروسة في اتجاهات متعددة. يبقى موضوع/ مصدر هذا الكتاب هو الجسد، بحسبانه دعامة عضوية ومفهوما معا. نحن في هذا الكتاب بصدد «نطّ فونولوجي (صِواتي)» بين الاصطلاحات من قبيل : الخارج-الداخل/ السابق، نطّ يفضي بصاحبه إلى إقامة روابط خصبة فيما بينها (خارج-داخل-سطح-غار إلخ)، ويمثل غشاء البكارة من بين هذه جميعها نقطة ارتكاز.

تسمح لنا هذه النصوص بالتفكير، من منظور مختلف، في تمثُّلات المرأة المغاربية، من خلال أحجبتها، وفضاءاتها الداخلية، وغشاءاتها، وأغلفتها، وانتمائها للآخر، وأخيرا، وليس آخرا، غشاء مهبلها ؛ وبكلمة واحدة ك التفكير في هاجس الغشاء الأنثوي مع كل إبدالاته.

يتحول« Weibiliche»، هذا المفهوم المركزي في نص« كرانوف» إلى« Weibilic» آخر من خلال الصورة الخيالية لغشاء البكارة»، كما يعبر عن ذلك «ديريدا» ويضيف : «يمكن اعتبار البكارة نسيجا، ومن ثمة يتعيّن صيانة كل الخيوط التي تشبهه من ستائر شفافة أو أحجبة، وأثوبة والنسيج المتموج المظهر »[45]. أما في السياق المغاربي، فإنّ تمزق غشاء البكارة يكون مناسبة لانبعاث استيهامات خصبة جدا، سواء كانت لها صلة بالواقع، أو كانت مجرد خيال [46].

ينبغي التذكير، في هذا الصدد، بكل أنواع الاستيهامات حول الفروج النسوية المخْتومة منذ الطفولة، والتي تؤسس تأسيساً راسخاً لذلك النموذج الذهني الذي يعتقد

في استحالة الولوج إلي الجسد البكْر، ذلك أن الغاية الأولى المرسومة لطقس إغلاق الفرج الأنثوي، والذي يمارس تحت اسم صفاح [47]، هي وشم ذلك المعتقد على الجسد الأنثوي بمداد من صمغ. ينتهي استيهام الافتضاض بالبكر إلى وضع درامي يذكرنا بما وصفه كُتاب اليوميات والمؤرخون عن زفافات العصر الوسيط، ولا ننسى بأنه هو الذى يقف وراء ابتداع العقلية المغاربية لمجموعة من الإجراءات الوقائية تحول دون الوصول إليه، ومنها «أحزمة العفة» التي كانت تمنع النساء من الاستمتاع الجنسي الما قبل زواجي. ضمن هذا التوظيف لأحزمة العفة، تحتل هذه الأداة المتطوّرة (الحزام) المكان الذي كان الجسد الأنثوي يحتله ككل، فتغدو بمثابة الحيِّز الرمزي السحري في جسد الأنثى. في كل هذه الممارسات التي تبتغي الحفاظ على سلامة البكارة، لا نجد إلا فروقا في الدرجة، و ليس في النوع، بما في ذلك طقس الإغلاق الذي كان يمارس، بكثرة، في العهود الغابرة [48].

إلا أنه، سواء أُدْرِجت ضمن «وسواس الغشاء»، أو «استيهام الفرج المقفل» أو حتى «استيهام » الجرّة المكسورة» حسب صنافة كروز[49] ؛ فإن مسألة البكارة تُطّرح دائما جنبا إلى جنب مع قلق من نوع آخر، إنه قلق الافتضاض.

استيهامات أنثوي

أ- **قلق الافتضاض** :إذا كانت البكارة بالمجتمعات المغاربية قد استحثت دوما، ولا زالت كل هذه الأشكال من الوقايات والتحوُّطات، فإنها كانت أيضا مصحوبة بأنواع من القلق والمخاوف. فالمقابلات التي أجريْناها مع شابات قبيل زواجهن، كشفت لنا عن درجة اهتراء الوسائل التي يستعملنها لأجل الحفاظ على غشاء بكارة سليم إلى حين زواجهن[50]، وعن التقنيات البدائية التي يلجأن إليها لأجل استعادته أو ترميمه.

إن عملية إعادة تركيب البكارة ليست إلاَّ طَيْفا ووهما. وحدهم المخدوعون تنطلي عليهم حيلتها، ناهيك عن أن الطبّ التجميلي الحديث، الذي ينزع إلى الحلول محل الممارسات التقليدية في هذا الشأن، أثبت قدرته على خلق بكارة اصطناعية، وبالتالي جعل من البكارة الطبيعية شيئا ينتمي إلى الماضي، علما بأنها هي التي كان يتشبث بها الرجل في التصورات التقليدية. وعلى الرغم من أن صبايا كثيرات يُقاومن، وبكل

قواهن، هذه «الفزّاعة» المتمثلة في غشاء البكارة، فإن أغلب النسوان لا زلن يتشبثن بها باعتبارها دليلا قاطعا على العفة الجسدية، وشرطا مستبقا لكل قران ممكن. لهذا، نعاين، على هامش الواقع المحسوس، أن القلق الذي يسببه فقدان هذا الغشاء من خلال أبعاده الفعلية مثل «سهولة» الكَسْر»، أو الخياليّة (الإفتضاض الوهمي، وشتى المخاوف المرضية)؛ يضع غشاء البكارة في واجهة عدد من البنيات النفسية والجسدية:

«البنية» الموزفوبيّة المُخْتلّة« dysmorphobique» التي توحى بها الطبيبة المختصة في كلامها، ويتم تحْيِينُها من خلال قلق تشوه الأعضاء التناسلية، وبخاصة قلق تشوه في غشاء البكارة. إنّ شكل هذا الغشاء وقابليته للتمدّد، وسُمكه وموقعه؛ كلها خواص تثير عاصفة من القلق في الأنثى البالغ، والتي لا تتوفر، إلا على عناصر مُبعثرة ومبتورة من المعارف حول هذا الموضوع، وحول الأمور الجنسية بشكل عام. فبالإضافة إلى قابليته للتمطّط النسبي، فإن غشاء البكارة يتلقى زحما زائد من أوردة دموية أخرى، وهو ما سيشكل مصْدَراً إضافيا آخر للقلق عند الأنثى.

إن «بنية» عدم كفاية الدم هي بمثابة امتداد طبيعي للبنية السابقة، ذلك أن إحدى الانشغالات الأكثر تواترا عند الفتيات المغاربيات ترتبط بضعف ذاتي في غشاء بكارتهن لا يسمح بسيلان الدم، وبالتالي الإثبات الفعلي للبكارة.

إنه قلق استيهامي لصيق بانسياب الدم والذي لا يكون للكَسْر (أي للافتضاض) من معنى إلا به[51]. يرمز دم الافتضاض إلى فعل التمزق، سواء حصل هذا التمزق ونتج عنه نزيف، أو لم يحصل. إن كل طقوس الزواج تنصب على هذه اللحظة الأساسية التي يحصل فيها التمزق فعلي لغشاء البكارة، وكل جماع قبل ذلك لن يتحقق، بل إن مشاعر عدم الرضى، إن لم تكن العدوانية التي تبديها بعض الصبايا في أول جماع لهن، تفسر بهذا الانتظار المتوتر لدماء يُبالغ المجتمع في تقدير آثارها ونتائجها.

الأنثى هي، على غرار شريكها الذكر، ضالعة في هذه الميثولوجيا عن الدم، وتقبل راضية بمنطقها الدمغى والتمييزي.

ب- **قلق القضيب**: يقترن قلق التمزّق في تمثلات الأنثى بمخاوف إزاء أبعاد العضو التناسلي للرجل. إنّ القضيب وخواصه وصلابته «اللانهائية» هي في مركز أنواع وضروب من الخداع مُبالغ فيها. أضف إلى أن النسوان المكلّفات برعاية الصبايا لا يقمن

بأي شيء من أجل إعطاء صورة نسبية واقعية لهن حول الأبعاد المفترَضة للأعضاء التناسلية الذكورية.

يُنظَر إلى الذكر في المجتمعات المغاربية، قبل أي شيء آخر، باعتباره مالكا لعضو ذكوري عملاق كيفما كانت شريكته الجنسية.

لذلك، يجتاح عدد من الصبايا المقبلات على الزواج خوف من ألاّ يتناسب ذكر شريكهن الجنسي مع الحجم الصغير لفروجهن ؛ وهو خوف له ما يبرره طالما أن الذكر المغاربي يجعل من عضوه التناسلي موضوعا للمفاخرة. إلا أن هنالك تفسيرا تحليلنفسيا يفسر هذه الظاهرة على أنها إرث أوديبي تتحقّق، من خلاله، مواجهة وهمية بين الفتاة والجهاز التناسلي للأب. هكذا يرى "Otto Rank" في الألم الذي يُصاحب العلاقة الجنسية بفعل عدم التناسق بين ذكر الرجل وفرج الأنثى، «تذكرا لوضعية ابتدائية أو أولية»[52]. يضاعف من ذلك النصائح التي تتقاطر على العروس، داعية إياها إلى التظاهر بالسلبية والاستسلام أمام عروسها، مما لا يشجعها على التعبير عن أحاسيسها الخاصة، وبالأخص عن رغبتها وانجذابها تجاه شريكها الجنسي، أي زوجها الجديد، انجذاب من شأنه، لو عبّرت عنه، أن يُيَسِّر هذه العلاقة الجنسية الأولى.

إن مايحيط به الوسط الاجتماعي الإنجاز الذكوري ليلة الدخول من اهتمام بالغ، يغيِّب أي حضور للانفعالات النسوية المشروعة في مثل هذه المناسبة، ويعتبرها نافلة ؛ فالبكارة في المجتمعات المغاربية، هي قبل كل شيء، شأن يخص الرجال، ولا يهم الإناث إلا في جزئه المرتبط بالحفاظ على غشاء بكارة سليم، حفاظا تُحرِّكه الغيرة علي الشرف. أما كل ما يمت باللحظة الحاضرة، أي لحظة الجماع الأول، فلا يهم الأنثى في شيء، إذ تكون فيها مجرد كائن منفعل، كائن منفعل ليس له أن يعبر حتى عن الألم الذي قد يستشعره بسبب الإيلاج، تحقيقا لمبدأ رفعة الرغبة الذكورية على الرغبة الأنثوية.

إن الألم الأنثوي الذي قد تستشعره الأنثى في ليلة الدخول، هو بنظر العقلية الجنسية السائدة، مجرد انفعال بسيط يعبر، بالأحرى، عن حشمة بالغة ولُطف متكلِّف مرغوب. يبتغي الرجل الظهور بمظهر المتأثِّر باستعطافات شريكته الجنسية، مع أنه ينظر في قرارة نفسه إلى طلبات الشفقة التي تصدر عن زوجته الجديدة، كتعبير عن «مكر نسوي» مخاتل

ليس إلاّ. ألا يُراهن الرجل المغاربي، من خلال كل هذه السلوكات «الجنسية»، على إثبات شخصيته القوية وكفاءته الجنسية، وأيضا نُبْل نسبة، وبالتالي، طهْر الذرية التي ستخرج من عقِبة؟ ألا يُمارس نوعا من «الثأر» لكل جنس الرجال من كل أشكال الطغيان التي مارستها المرأة -عبر التاريخ- ضد الرجل؟

في التّابو بصفته مثلا أعلى اجتماعيا

يُفضي بنا ما قيل للتّو إلى اعتبارات أكثر نظرية بخصوص مجمل التوقعات الذكورية والأنثوية حول طريقة اشتغال الأعضاء وتمثلها. يتعين، قبل كل شيء، أن تقيم الأنثى الحجّة على سلامة بكارتها، في حين يتعين على الذكر أن يمتثل لمقتضى من نوع آخر نسميه : مقتضى الوظيفة.

غالبا مايُقال إنّ الرجل يفعل بينما المرأة تكون. هو ذا ما ينطبق على علاقة الرجل بالمرأة في إطار إشكالية البكارة. هكذا، وكما هو معطى للنظر، فإن عدم الانسجام حول ما ننتظره، سواء من جهة «الوظيفة» أو «الحالة» ؛ عدم الانسجام هذا الذي يعود في جزء منه إلى الاختلاف الفيزيولوجي بين الجنسين ؛ يضع قناعا ماكرا، على ذلك الفصل الإيديولوجي الذي يتولاه المجتمع بين الجنسين. فبمجرد ما تتطلع الأنثى إلى تغيير وضعها الجنسي من بِكر إلى ثيّبٍ، في إطار ما قبل زواجي، فإن المنطق الداخلي لكل هذه اللعبة الاجتماعية لغشاء الكبارة سينهار. انهيار يعود إلى كون البكارة لم تعد تقوم بوظيفتها الاجتماعية المرسومة المتمثّلة في حلف زواجي قائم، أساسا، على مبدأ المعاملة بالمثل : «أعطيناكم عريسا فَحْلاً، أعطونا عرُوساً بِكْراً». إن المثل الأعلى للخصوبة -كما يتصورها المجتمع- يُشبِه هذه الأخيرة بفسيلة لا تنمو إلا على أرض بكر لم يطأها ماعون، وهو تشبيه يخفّف، جزئيا، من هذا الضغط الكبير الذي تُسبِّبه مسألة البكارة، ويبرِّر، من ثمة، ضمنيا كل أشكال التهميش والإقصاء التي تتعرض لها المفتضّة من غير زواج شرعي سابق، تلك «الشاة الشاردة» التي ضُبِطت متلبّسة، في لحظة ما، وهي ترْعى خارج المرْج المسيّج للعادات المقبولة والمهيمنة !

فعندما تنتهي، مثلا، قصة حب مبكّرة بواحدة من الصبايا إلى فقدان بكارتها، فإن أقصى ما يمكن أن يقوم به المجتمع إزاءها تعبيرا عن تسامحه وتفهّمه هو إجبارها على

الزواج بذاك الذي تجرأت على أن تقوم معه بتلك «الفضيحة»، وهو ما يعني استبدال بدعة ببدعة أخرى جديدة !

كما أنه بوُسعنا أن نتبين في السلوكات الجنسية الذكورية نظيرا لاستيهام «الجرّة المكسورة» كما عبرت عنها الميثولوجيا القديمة، من خلال تلك النشوة العارمة والجارفة التي يستشعرها الرجل عندما يخترق اختراقا دمويا الجسد الأنثوي، أي عندما يفتض بكارة أنثى. لقد أفاض محلّلون نفسانيون في تحليل هذا البعد السادي والعدواني في تجلياته اللاشعورية والشعورية. تتدخل هنا آلية التناقض الوجداني من خلال مشاعر الحب والكراهية، لتُوجِّه بشكل زائد، رد الفعل السادي العدواني، وتُبيِّن، أساسا، الجوانب الأكثر دلالة فيه.

باختصار، نرى بأن الافتضاض بمكوِّناته، الثلاثة (قلق رُهابي خارجي غير متوازن، وقلق مصدره الخوف من عدم انسياب الدم مضاعفا بخوف من القضيب)، مَقْرُوناً بذلك الانتظار المتوتر وانعدام الخبرة ؛ يؤديان إلى وضعيات مرَضية دقيقة، أو على الأقل، يكونان سببا في ظهورها.

إذا كانت التشنجات والانقباضات التي تصيب المهبل جزءا من الأعراض الجنسية الأنثوية المعروفة والصادرة أساسا عن آلية نفسية لا شعورية، فمن الوارد أن عدداً من الاضطرابات الْمُعانية ليلة الدخول، هي في علاقة مباشرة بهذه الأعراض. بالرغم من أن غالبية الحديثات العهد بالزواج لا يصرِّحن بمعاناتهن منها، ويتحملّنها في صمت مؤلم جسديا و نفسيا منذ تلك الليلة المشهودة التي افتُضّت فيه بكارتهن.

بين عشية وضحاها تصبح التشنجات المهبلية بالنسبة للأنثى الحديثة العهد بالزواج، وبعد كل تحديرات المراهقة، شيئا عاديا، إن لم نقل يحتوي جزءا من القداسة. ومن ثمة، يجب الاصطبار على تحمُّله، و لأجل ذلك يصبح فرج الفتاة المقبلة على الزواج ليلة الدخول منضبطا ومتكيِّفا ومغريا، وطالما أن رغبتا الشريكين الجنسيين متناقضتان، فإنه يرفض من يقترب منه، ويدفعه عنه بكل قواه رغم أن المتعة متقاسمة، لا محالة بينهما. يجب أن نفهم إذن، في هذا السياق، ظاهرة التشنجات المهبلية ليلة الدخول كنوع من العصيان العُصابي صادر عن فرج الأنثى.

معنى ذلك، إذا صح الحديث عن تابو بكارة بالمغرب الكبير، فلن نقصد به سوى ذلك الشيء الذي ينغرس انغراسا في الآليات الدفاعية للجسد الأنثوي، وفي نوع من التعبير عن التسامي على الرغبة الجنسية، وأخيرا في ذلك الشعور المستبطن من قبل الجنسين، والمتمثل في التعامل اللاشعوري مع الاستمتاع الجنسي بحسبانه ممنوعا رمزيا. لن نجد أي خرق جرِّيء كان، أو محتشما لطيفا، بوسعه، في مثل هذه الظروف، وفي هذا السياق الثقافي العام وحتى على المدى الأبعد، تجاوز أعراض هذا العصاب الجنسي في جوهرة. وينبغي أن نضيق بأن هذا «العصاب» الذي لا يجد له تبريرات نفسية-سريرية، يتجاوب تمام التجاوب مع محيط اجتماعي ومادي من صنع الثقافة المغاربية. ومن هذا المنطلق، فإننا نتوقع ألا يتراجع التأثير الذي يمارسه تابو البكارة على الجنسين في المغرب الكبير، أمام قيم أخرى مضادة، وأن تراجعا من هذا القبيل ليس ممكنا إلا إذا برهنت العوائد المغاربية على قدرتها على التطور وعلى مرونة أكبر.

فإذا أخذنا الأمر من جهة التمثلات والقيم الجماعية المغاربية السائدة، فسنلاحظ أن هذا التابو قطب، وركن أساسي من أركانها، ودعامة قوية يقف عليها صرحها. يرمز تابو البكارة إلى شهادة القبول داخل المجتمع، وإلى إحساس المغاربي بالإستواء النفسي، وأخيرا، يرمز إل المثل الأعلى الاجتماعي، وهو متحقق على أرض الواقع، ذلك المثل الأعلى الذي لن يتجرأ يوما على الاستغناء عن اعتراف الأقارب ومباركتهم من آباء، وأصدقاء، وزوج، وزوجة... إلاّ أنه لا يُنظر إلى هذا التابو من جانبه الضيق، إذ هو أساسا، تابو جسدي في طريقة تعبيره عن نفسه، ومن حيث قدرته على أن يكون مصدرا لفائض من الحيوية، ومبعث إحساس بالحرية والاعتزاز، وأخيرا، مصدرا لكل الاستمتاعات التي تبدأ به، ولا تنتهي معه. فضلا عن كل ذلك، فإن الجسد الذي يكون من خلال تابو البكارة شرطا ضروريا لبروز المتزوجَيْن، والاعتراف بهما اجتماعيا، يكون أيضا شرطا لدوام واستمرارية الجماعة.

إذا اعتبرنا أن تابو البكارة هو الشكل المقلوب للتعبير عن الاستمتاع الجنسي، فيجب أن نؤكد أنه يسهم من ثمة في المحافظة على الأنماط التقليدية للتعايش بين الجنسين، وهو ما سيقف بعد ذلك عائقا أمام معرفة بعضهما البعض، معرفة تليق بهما ككائنين منذورين لعلاقة يفترض أن تكون شديدة الحميمية.

لكن، وعلى الرغم من طابعه المفارق ظاهريا، فإن تابو البكارة يحرِّكه، في العمق، مبدأ اللذة، لأن الليبيدو هو الذي يحرك المعنيين به، ويتغذيان من طاقته. لهذه الأسباب سيكون تابو البكارة، ولمدة طويلة من الزمن، هو أيضا تابو جسد، بوصفه الحجة المادية على تحقق الممارسة الجنسية. كما أنه لن يكون بوسع أي مقاربة لإشكالية البكارة أن تَفُكَّ ألغازها إذا لم ترجع إلى الموقع الاستيهامي الذي يحتله الجسد، ومن ثم التساؤل عن الأسس الأنثروبولوجية للجسد بالمغرب الكبير. إن مقاربة، من هذا القبيل، هي التي ستكون بمستوى الإحاطة بهذا التابو ومَوْقعته ضمن سلسلة الأسباب والنتائج معا، سواء ما كان منها «موضوعيا» أو ذاتيا»، ظاهرا أو خفيا.

لتابو البكارة صلة بالعديد من المقولات الذهنية المتضافرة التي تجمع بين ما هو فيزيولوجي ونفسي أو ذهني، وبين ماهو جسدي وأخلاقي، وماهو ذاتي واجتماعي ؛ إنها مكان لشيء يستعرض نفسه أمام الملإ ؛ وهو كذلك مستودع لشتى أشكال القلق والتوتر. تتسم العوامل - التي تتضافر في إخراج هذا التابو إلى حيز الوجود- بالتعقد. فهي من جهة ملموسة، إلا أنها تنفلِت من أصابعنا إن نحن سلكنا في طلبها الطريق الملتوية للرمز. وهي من جهة أخرى فردية، إلا أنها لا تكفّ عن التجلي والظهور في شتى الممارسات الجماعية، والإشراطات الاجتماعية، وأخيرا التظاهرات الطقوسية.

تشكل هذه الأبعاد المختلفة لتابو البكارة ما يمكن تسميته بالشروط الذاتية لبروز هذا التابو، وهي، في أغلبها، غير متماسكة، وتعاود الظهور حسب الوضعيات المختلفة، التي لا يأبه بها من يعايشونها. إنها بمثابة الواجهة المتخفِّية بالرغم من أنها الصانعة للشروط الموضوعية، ونذكر منها : التسلسل الزمني للممارسات الطقوسية والبرهنة الدامغة على سلامة البكارة ليلة الدخول، وحَجْب الإناث قبل بلوغهنّ سن الرشد وكذا البالغات إلى حين زواجهن، وما إلى ذلك من ممارسات مماثلة.

أما على مستوى التمثلات الاجتماعية ونوع من الرؤية الفلسفية للعالم، فتعتبر البكارة شيئا مرغوبا فيه قبل الزواج، لأن العقلية الجماعية السائدة تَحْكُمها فلسفة إنجابية مصدرها المعتقدات الإسلامية.

هناك أيضا مسألة الخلفة أو الذرية وما يرتبط بها من مرجعيات في مراقبة النسل، من خلال مقولات التشابه بين الوالد والمولود، وتوارث أبناء العَقِب الواحد لجملة من

السلوكات التي «يتشّربونها» ؛ فهي، كلها، جزء من هذه الفلسفة الإنجابية المنحدرة مباشرة من التعاليم الدينية من جهة، (لنُذكّر هنا بأن المرأة الولودة تكون موضع إعجاب في السياق المغاربي)، ومن سيرة النبي محمد من جهة ثانية[53].

إن تابو البكارة بالمغرب الكبير، يجسد، قبل كل شيء، هذه المعادلة : «بكارة-خصوبة- صلاح الذرية» التي يجب فهمها في سياق تثمين وحدة السلالة واستمراريتها، فضلا عن أنها تتجاوز الأفراد، ولا تتأثر بحيل تحديد النسل، ولا بالأفكار التي تناهض الأمومة، بل ولا حتى بالإنهاكات الطبيعية التي تسببها الولادات المتتابعة للأم في منطقة نعرف درجة الخصوبة النسائية الشديدة فيها إذا ما قورنت بمناطق أخرى في العالم.

الإحالات والهوامش

1- يقترح «ويتولد كومبروويز» في "Bakakaï" (دونويل، 1967، حكاية «بكارة»، 1928)، مدخلا فينومينولوجيا (ظواهريا) متماسكا مصحوباً بتوصيفات جملية لحالات انفعالية لبالغين بدآ ينظران نظرة مختلفة، ملؤها مشاعر صبابة وسذاجة ممتزجة، إلى أشياء هذا العالم وإلى ردود الأفعال الغربية التي طفقت تصدر وتخترق جسديهما المتعشين. يقول الكاتب بهذا الصدد :

« البكارة واللغز هما شيء واحد. حذار إذن من إماطة اللثام». أما «بيير فيديدا» فقد جعل البكارة موضوعاً لقراءة تحليلنفسيّة بالغة الإثارة، راجع بهذا الصدد : «الحد الأقصى للرغبة» في : «التحليل النفسي في الجامعة»، المجلد : 1، العدد 2، 1976، وأعيد نشره في : «المفهوم والعنف»، مطبوعات 18/10، باريس، U.G.E 1977. في إطار من الكوميديا الأخلاقية، يقترح «سِيرْفانْتس» في : "La fausse tante"، تملّي وضعية باروكية، تحكي قصة فتاة تشتكي من إمها بالتبنّي، وكانت عنيدة مشاكسة، تُعاملها معاملة لا إنسانية. عندما تعمد إلى «إعادة البكارة» إليها بترميمها، بعد كل معاشرة جنسية تقوم بها مع زبون، يروي على لسانها هذه الكلمات : « . . . سبق أن وهبت من عمري ثلاث زهرات بِعْتِهِنَّ جميعا، وعنيت الأمريْن ثلاث مرات. فهل تعتقدين أنني مصنوعة من نحاس؟ هل تعتقدين أن جسدي جماد من الجمادات تَخيطِينَه كما يُخاطُ أي فستان ممزق؟ بحق أمي التي لا أعرفها، أقسم أنني لم أعد أقوى على التحمّل. عمّتي، دعيني أبَدِّد كَرمتي، ألا تدرين أن القطف يكون غالبا أحسن من الحصاد؟ وإذا كنتِ تُصرِّين على بيع بستاني دون أن أحصل على ثمن مقابل ذلك، فالأفضل أن تبحثي عن طريقة أكثر وداعة، لأن طريقة الخيط والإبرة والثوب، لم أعد أطيقها !». (لم يسبق نشره، قدمه «روشيل»، ص : 114، مكتبة ج .تالانديي، باريس، 1903). سنة 1842 يخلّد فلوبير، من خلال شذرة من كتاباته، مشاعر الامتلاء والفضول التي تستوطن أجساد المراهقين وأرواحهم. «نونبر» هو عنوان لنشيد الفرحة والجمال اللذين لا نظير لهما في حقّ مَجْد البكـارة والحب (من الأعمال الكاملة .II، ص .ص : 536-485، كاليـمار، «لابلياد»، 1962). إلا أنّ «فلاديمير نابوكوف» هو الذي تألق في وصف الميثولوجيا المفرطة والمهيبة التي تحيط بالبكارة. تخيّل بطل قصته «هامبرت هامبرت» في شخص له مواصفات فاسق ذهاني، اتجه خياره الليبيدي نحو الأنثى القاصرة المدعوَّة : «حورية». تنسمخ هذه الحورية، تحت قلم هذا الكاتب، إلى «حوريته»، وتحيط نفسها بهالة تسمّي «حُورياتيّة» ! ويتابع السارد قائلا : «قد يحدث، أحيانا، أن تكشف عذارى تتراوح أعمارهنّ مابين التاسعة والرابعة عشر، عن طبيعتهنّ الحقيقية، الما فوق بشرية، بل الحرياتية، أي الشيطانية، لمتلصصين مفتونين بهنّ يكبرونهن سنا مرتين أو ثلاثا». (لوليتا، رواية، باريس، غاليمار، 1959). ومع ذلك، فإن تبجيل البكارة لم يبدأ في القرن العشرين. يكفي أن نشير هنا إلى التابوهات والتحوُّطات التي أحيطت بها في العوالم الإغريقية اللاتينية والجرمانية بعد ذلك، سواء من خلال مفهوم البكارة الواقعية أو مفهوم تعفف الإلهات وأنصاف الإلهات، وكذلك روايات الوردتان : تْرِسيتان وإيسولت Iseult، حب الشعراء الجوّالين المتأثّرين بالشعر العربي العذري. انظر م .موريز : «تأثير الحب العذري الإسباني- العربي على الشعر الغنائي للشعراء الجوالين الأوائل، Melun، المطبعة الإدارية، 1972. كما نشير هنا أيضا إلى "Siegfried" و "Brunehilde"، وإلى الملكة المحاربة لـ «"Nibelungen"، وبشكل عام، إلى أنواع الحب التي لا تُعدّ، والتي غذّت الحكايات والأساطير، والديانات والأدبيات والرومانطيقية لكل أصقاع العالم من لاتينية، وبلدان

شمالية ، وآسيوية ، وهندية ، وعربية ، وإفريقية ، إلخ ، ومن كل الأحقاب ، بدءا بالحب الفروسي الذي تغنّت به قصائد تفيض عذرية وتغزلا إلى الـ "cant" الإنجليزية وأشكال التعفف العشقي المعروفة في بعض التقاليد الحديثة . هذه الأشكال كلها هي التي دفعت أصحابها إلى التغني بفضائل البكارة ، من خلال صيغ تعاود الظهور ، وتحوز على رضى الكثير من الناس ،وبالأخص تثير شهوة الرجال .

من بين الفنانين التشكيليين ، قد يكون «كروز» (1725-1805) هو الذي ألهم المحللين النفسانيين ورجال المسرح بلوحته الشهيرة : « الجرّة المكسورة» الموجودة في متحف اللُّوفر ، وتصور فتاة ذات وجه صبوح مستدير ووردي اللون ، تكسوه براءة ، وهي تمسك بيدها اليُمْنى جرة مكسورة ، يظهر من أسفل فستانها جسد أبيض بياضا حليبيا ونَهْد طريّ جامح . خلفها نرمق نافورة يعنليها رأس أسد يتدفق من فمه ماء في شكل خيط . إن العنصر المركزي في اللوحة يتمثل في البكارة المفتقدة (أ . ستوكر «دراسة تحليلنفسية لـ «الجرة المكسورة» لكروز) مُشكّلا من مثلٍ في شكل عانة تُمسكها أيدي على مستوى الحوض ،وتقبض على باقة من ورد الحقول(...) . أما في أيامنا هذه ، ولئن بدت في الأوساط الحضرية عائقا أمام استهواء الشريك الذكوري ، إلا أنها لازالت تغذي الاستيهامات الذكورية (..) .فهناك إجماع على أن اللذة الجنسية تكون ، قبل كل شيء ، مرادفة لافتضاض غشاء البكارة مهما كان الثمن الذي يجب دفعه لأجل ذلك .

2- راجع في هذا الصدد العمل الذي قام به «ت .ل . الجديدي» : «شعر العشق عند العرب : حالة العذريين» ، الجزائر ، S.N.E.D 1974 . وأيضا :«ج . فاديت» : «الروح العذرية في الشرق بالقرون الخمسة الأولى للهجرة » ، باريس ، ميزنوف ولاروس ، 1968 .

3- تلك فكرة تأكّدت من خلال عمل جماعي تحت عنوان : «التحليل المفاهيمي للقرآن على بطائق مثقوبة» ، حيث تُعاود تيمةُ البكارة الظهور فيما يربو عن عشر سُور وفيما يقرب من 70 آية .

4- لمن أراد التوسع : ش . بيلات : «الجواري» فيما : «أرابيكا» ، المجلد : X ، ص : 121-147 ، 1963 .

5- ذكره جمال الدين بن الشيخ في : «شعر المجون عند أبي نواس : موضوعات وشخوص» ، مجلة الدراسات الشرقية ، ص : 8-7 دمشق ، IIIVX ، 1963-1964 .

ونحيل القارئ لمزيد من التعمق في أشعار أبي نواس حول هذه الموضوعات على : أبو نواس« النصوص المحرّمة» ، تحقيق : جمال جمعة ، الطبعة الأولى ، مطبوعات رياض الرايس للكتب ،النشر ، قبرص ، 1994 (المترجم) .

6- هكذا يبيّن «رافيس-جيورداني» الفضيلتين الأساسيتين للزوجة : بكارة قبل الزواج/ خصوبة بعده ، مقابل فحولة الرجل وعمله : «تكمن فضيلة المرأة في الحفاظ على بكارتها إلى حين زواجها ، إلاّ أن شرفها يكمن ، فضلا عن ذلك ، في بناء عش عائلي . إذ البكارة لوحدها هي بمثابة فضيلة عرجاء ، وهو ما يوضّح المنزلة الملتبَسة التي توجد فيها الفتاة بمثل هذه المجتمعات» .

في : « دراسات كورسيكية» ، ص : 12 ، عدد مزدوج : 6-7 ، 1976 ، والأفكار نفسها تعبر عنها كتابات مولود فرعون في السياق المغاربي .

7- كل المعطيات العيادية التي سأستعرضها -فيما بعد- مستقاة من دراسة قمت بها في إحدى المراكز الاستشفائية بالجزائر و بالضبط في مصلحة طب النساء .

8- من الأمور الجاري بها العمل اشتراط عائلة العريس من العروس أو عائلتها الادلاء بـ«شهادة عذرية» لا يرقى إليها الشك يُسلّمها طبيب مختص في طب النساء بعد تحقّقه من سلامة غشاء البكارة .

9- حالة «ناصرة» -وهي مُسْتَشِيرة شابة ، مِنْ بين أُخريات ، ارْتَدْنَ قسم طب النساء- ذات دلالة في هذا الاتجاه . تعرضت «ناصرة» لمراقبة طبية قبل قِرانها في منتصف الشهر . في الوقت الذي قامت فيه بهذه الاستشارة ، كان غشاء بكارتها سليما كما هو مثبت في السجل اليومي التابع للقسم ، وقد كانت حينها مخطوبة ، ولم يسبق أن

مارست الجنس مع خطيبها ، أي زوجها المستقبلي . أعدّ لها الطبيب المختصّ «شهادة بكارة» ، لكن لم يسلمها إليها ، لأنها لم تكن تتوفر حينها على أي وثيقة رسمية تكشف عن هويتها . أكثر من ذلك ، فإن الشّابات ، في سن ناصرة (18سنة) لا يخطر ببالهن أن يكنّ عرضة لمسطرة إدارية من هذا النوع ، وبالأخص أن الفائدة من مثل هذه الاستشارات ستجنى على المدى البعيد . لما كانت تدرس مع الإدارة المكلفة بهذا الموضوع مشكلتها ، تبيّن لها بأن الحصول على الوثيقة الرسمية يتطلب وقتا طويلا يجري فيه بحث مدني وقضائي ، يمكنها أولا من الحصول على بطاقة وطنية . في غضون ذلك تزوّجت ، وبارحت سكنى وليّ أمرها ، وعاشت حياة جديدة داخل بيت زوجها . «ناصرة» هو اسمها الشخصي ، وهو الاسم الذي صرّحت به عند قيامها بأول فحص جينيكولوجي . أما اسمها الحقيقي المستعمل ، فقط ، في وثائق الحالة المدنية ، فهو «حليمة» . بعد تسلمها لبطاقتها الوطنية ، عادت إلى المصلحة لتسلُّم «شهادة بكارتها» . والحال بعد خضوعها لفحص جديد ، وبعد أن تبين للطبيب أن بكارتها افْتضَّتْ ، رفض تسليمها تلك الشهادة ، بدعوى أنها كانت لفتاة أخرى غير المدعوة «حليمة»... وقد نشب نزاع على إثر هذا الحدث بين العائلتين : عائلة العروس والعريس ، وطفت على السطح شائعات تشكك في الزوجة الشابة .

10- تتحدث «نوفيسا الزردومي» عن تلك التحذيرات التي تُسِرُّ بها الأم لابنتها منذ سنّ مبكّرة : «سيُصبح لكِ نهدان بارزان ، وهذا يكفي . إذا كنتِ تُصاحبين الذكور ، فستُخاطرين بافتقادِك حُمرة الوجه (تعبير مجازي يرمز إلى واقع «فقدان البكارة») ، وستسيل دماء على فَخَذَيْكِ . وسيكون الموقف ، حينداك ، رهيباً» . راجع : «أطفال الأمس : تربية الطفل بالوسط التقليدي الجزائري» ، ص : 190 ، ماسبيرو ، باريس ، 1970 .

11- يُعبَّر عن الجهاز التناسلي للرجل في لغة المستشيرات للطبيب المختص ، في صيغ مجازية استعارية .

تُنْبَد كل الكلمات المبتدلة ، ولن نجد ، على أي حال ، مستشيرة واحدة تستعمل العبارات التي استعملها الشيخ النفراوي للتعبير عن القضيب الذكوري ، أو الفرج النسوي...

12- في المغرب ، يطلق على دم البكارة «صْداق» أو «صْبَاغْ» ، انظر في هذا الصدد : «و .ويستيرماك» : «مراسيم الزواج في المغرب» ، ص : 232 ، باريس ، مطبوعات : لورو «"Leroux"» 1921 .

13- بادَرنا بطرح هذه الأوصاف من خلال الفصل السابق بعنوان : «كلام الفاحش» .

وقد نضيف إلى هذا المعني الحرفي : أنثى انتهت مدة صلاحيتها (المترجم) .

14- ستراسبورغ ، مطبوعات Cultura ، ويتران ، ص : 107 ، بلجيكا ، 1966 .

15- استعملنا مصطلح : «بارتينولوجيا-"Parthénologie"» وهو مبحث طبي خاص بالفتيات الشابات (قاموس : Littré) ، وتعني : «بارتينومانسي-"Parthénomancie"» : مجموعة من الوسائل المستعملة لتحديد عفّة هؤلاء الفتيات . أما "Le parthénon" فمعناه السكن الخاص بهن . وكان عند الإغريق يرمز إلى أبعد مكان داخل البيت ، كما أن الأطفال الذين وُلدوا إبان حرب "ميسينيا "Messénie" " في إقليم «سبارطة» يُلقَّبون بـ «البارتينيّين» .

ولأننا لم نجد معادِلا عربيا مناسبا لهذا المصطلح ، فإننا فضّلنا عدم استعماله لعُسر التلفظ به ، والاكتفاء بعبارة معارف مهيكلة و متوارثة ، ظنا منا بأنها تفي بالغرض . ولن يفوت القارئ اللبيب ، بطبيعة الحال ، أن يعقد مقارنة بين هذه الطقوس العتيقة كفاية مع مايروج في أيامنا هذه عن «حزام العفة» الآلي (المترجم) .

16- هو ذا ما يخبرنا به نص من القرن الرابع عشر (مدرسة العشاق أو حول مسائل العشاق ، وفي نسخته المنقّحة : بَوْصلة العشاق ، المنسوب لـ «أ .كُولُونْي» ، مطبوعات : بامارتو ، المكتبة الوطنية ، باريس ، رقم الترتيب : Py 22660) . يقول في أحد مقاطعه : «أي عقل هذا الذي لشعوب من «بونونْتْ» التي تذيب حجرة تسمى «كاكات» بالماء ، وتقدّمها لنسائها باعتبارها مشروبا جنسيا قبل المضاجعة... إلخ» . أما قاموس «بيير لاروس » فيزعم أن «رقبة الفتاة تَنتفِخُ عند الافتضاض ، وأن صوتها يَجشّ . وهو زعم لا يخلو من صدق ، لأن العلاقة بين الأجهزة التناسلية

والحنجرة قائمة (...) . أما «سيفران بينو» فإنه يؤكد بأن الفتاة البكر تُحاط رقبتها بخيط يمتدمن مقدمة أنفها حتى الأدراز السهميّة ، وإذا تعذر ذلك فهذا معناه أنها لم تعد بكراً .

«شارل موليتور» ، من جهته ، يؤكد أنه كرّر هذه التجربة أكثر من ألف مرة ، دون أن تخذله ولو مرّة واحدة» . (ص : 295 ، العمود الرابع ، المجلد : 6 ، 1976) .

17- يتخذ الافتضاض الطقوسي الذي نقصده هنا ثلاثة أشكال مختلفة على الأقل :

أ) إن الافتضاض هو ، قبل كل شيء ، مرتبط باليد . يُمارَس عن طريق اليد تحت إمْرة امرأة معروفة بحسن طالعها . إذا صدّقنا ماتفيدنا به اليوميات ، قد يكون هذا النوع من الافتضاض "Cumdigito" محصورا في مصر القديمة .

ب) الافتضاض الآلي ، ويتمثل في اختراق الغشاء بواسطة أداة خاصة لذلك . يُمارَس هذا النوع في بعض بلدان إفريقيا السوداء ، حيث يُسنعمل تارة الخشب و تارة أخرى الحديد الذي يعتبر أكثر نُبْلاً . تَستجيب لهذا النوع من الافتضاض كل الممارسات التي طبعت التاريخ الهلنستي ، وكذا تاريخ الهند الفيديّة ؛ إذا كان إقعاد العذارى على أعلى ضريح يُسمى "fassinum" ، وهو عبارة عن قضيب مصنوع من الحجر أو الخشب أو العاج ، رامز لإله تُقدّم إليه العذارى كقرابين . من هنا ، يمكن استنتاج «الطابع الآلي» للأدوات المستعملة . وبجانب هذا النوع من الافتضاض هناك «الافتضاض الشماني» .

ج) يتميز هذا الافتضاض -عن سابقيه- بتدخل شخص آخر غير الزوج . قد يتعلق الأمر بخضوع أفراد جماعة مَعْنِيَّةٍ بهذا الافتضاض ، لملك كما هو مُلاحظ في le jue primae noctis ، أو بحق التفخيد الذي ينفرد به لسيد في العصر الوسيط . إن الافتضاض الذي يتحدث عنه «كراولي» ، والذي اعتمد عليه «فرويد» ، يجمع ، في الوقت ذاته ، بين الافتضاض اليدوي والافتضاض «الشماني» الذي خلَفه عموما . أما الافتضاض من خلال التجزئ الجراحي للغشاء ، وهو افتضاضا يُطَبَّقُ ، حاليا ، في عدد من العيادات الأمريكية ، فيمكن إدراجه في النوع الثاني . ومع ذلك ، وبالنظر إلى كونه بَتْراً خالياً من الدّلالة الطقوسية . فإنه ، من الأليق لربما إدراجه ضمن نوع متميز حتى نتبيّن جيدا أن القيمة الاجتماعية اللصيقة بالافتضاض الطقوسي لا تستمد أهميتها من عملية شقّ طريق داخل المسالك التناسلية للزوجة المستقبلية ، بقدر ما تستمدها من مشاركتها في المقدّس . هذا الذي سوف يتم تناقله وتوارثه من خلال التأثر بالمعتقدات السحرية الشمانية .

18- يمدنا جلجامش : البطل الواقعي أو الأسطوري لفجر الحضارة ، بتشخيص كامل لـ"jus primae noctis" : «جلجامش ، ملك الأوروك/ أعددنا الطبول . على إيقاعها يختار/ الزوجة المناسبة لزوج/ ويُلقحها هو الأول» . (من : أ .أزريي : «ملحمة جلجامش» ، ص : 45 ، باريس ، مطبوعات ، بيرك انترناسيرنال ، باريس ، 1979)

19- راجع : سيغموند فرويد : «تابو البكارة» ، في : «الحياة الجنسية» ، ص : 75 ، باريس ، P.U.F ، 1969 .

20- م . يونابارت : «عن الممارسات الجنسية النسوية» ، مطبوعات P.U.F. ، 1951 ، راجع بخاصة الفصل بعنوان : «الأدوار الخاصة بكل من : الأب ، والأخ والمفتضّ» ، من ص .ص : 122-112 .

21- كلمة تابو "tabou" أو "tabu" أو "tapu" بولينيزية المصدر ، وتعني المنع الذي يخص موضوعا معينا ، أو شخصا بعينه ، وتترتب عن انتهاكه عقوبات إلهية . يستعمل علماء الإثنولوجيا هذه الكلمة في هذا السياق ، أي بحسبانها تُحيل على الممنوع أو المقدّس .

22- راجع الفصل الرابع : «الحجاب والجنس» في الكتاب بين يديك .

23- راجع «م .كودري» : «مجتمع النساء في جبل عْمورْ وفي كُنْسِلِ» ، ص : 159 ، الشركة الجزائرية للمطبوعات المتنوعة ، الجزائر ، 1961 .

24- يَستشعر هذا القلق المشروع كل الذين كان يطلق عليهم في فترة من الفترات اسم الأهالي ، وقد كانوا ، دون إرادتهم ، خزّانا بشريا ومادة خاما لدراسات انتهت إلى خلاصات واستنتاجات مشبوهة جدا . تألّق العديد

من هذه الدراسات ، لا لرصانة عملية فيها ، بل لِما تَحمله بين سطورها من نزعة ظلامية وكمٍّ هائل من الخلفيات ، وبصريح العبارة ، مِن التُّرهات .

25 - أ . ويستيمارك :« مراسيم الزواج بالمغرب» ، ص : 237 ، مطبوعات :أ .لورو ، 1921 .

26 - أو «حق الثّقاب» . راجع في هذا الصدد :أ .ديرمينغيم :«عبادة الصلحاء في الإسلام المغاربي» ، ص : 24 ، مطبوعات "Tel" كاليمار ، باريس ، 1954 .

27- صحيح ، عندما تحتفظ الشابة المتزوجة بعذريتها إلى يوم قِرانها ، فإن الزوج يحس كما لو أنه مدين بنوع مما يمكن تسميته بـ ديْنِ الحراسة» لأمها . هذا الدين المسدد ، فعلا ، هو الذي نسميه مهرا ، وهو ، حرفيا ، يعني «هدية الزفاف الموهوبة للخطوبة» ، وهو ، بصريح العبارة ، «ثمن شراء» . (انظر :و .سبيز ، مادة «مهر» في : موسوعة الإسلام» ، ص .ص :142-144 ، مطبوعات كلانسييك ، باريس ، 1963) . لا تخلو بلدان أخرى من مثل هذه العادة ، فقد كانت تسمى في ألمانيا القديمة "Morengabe" ، وفي اسكنديلنفيا «"mundr" ، وبفرنسا :«هبة الصباح» . تحصل عدد من الأميرات في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر مقابل «هبة الصباح» هذه ، على ولايات بأكملها ، وتعتبر من ثمة فصاعدا ملكية لهن . يحكي ، في هذا الإطار دائما ، أن أميرة "Galswinhe" حصلت بمقتضى هذا العرف على مدن بوردو ، وُلِيمُوج وكاهورز .

من أراد التوسع ، يراجع :ليز فانسون دوسي بون :«الزواج في الحضارات القديمة» ، مطبوعا ألبان ميشيل ، باريس 1975 .

28 - حول موضوعات «الأم الشّريرة» ، و«الأنثوية السلبية» و«المرأة المضادة» ، نحيل القارئ على مؤلفات « كاربوني» و«نوبيلي» :«المرأة الشريرة :فينومينولوجيا وأنثروبولوجيا قتل الأولاد» ، بايو ، باريس ، 1975 ، وكذلك : دونيز بولم :«الأم المفترسة» ، مطبوعات كاليمار ، C.N.R.S ، باريس ، 1976 .

29 - في :«أطفال الأمس» ، المرجع أعلاه ، ص :179 .

30 - حول مفهوم الأم المفترسة ، يُخصّص كتاب «بولم» فَصْلاً بكامله لهذه المسألة ، في سياق المتخيل الإفريقي ؛ (راجع فصل : "Le mythe de la cabelasse et du bélier") ففيه نقف على التعارض الحاد ، الذي يسبق العلاقات الجنسية المتقاطعة .

31 - م .كالي :«بدر الزين وحكاياته الجزائرية» ، أورده :عودة ، ص :83 ، مطبوعات ، أرمان كولان ، باريس ، 1971 .

32 - لقد سبق لكتاب ظهر سنة 1878 أن أكد هذه العلاقة :

أ .دوكبرناتيس :«ميثولوجيا النباتات والحكايات حول العالم النباتي» ، ص :223-224 ، مطبوعات : ج .رينوالد ، باريس ، 1878 ، راجع أيضا :دراسة لـ :م .كالي وهـ . بروتو :«الدلاعة والموسى» ، في :«الأدب العربي الأمازيغي» ، مطبوعات :E.P.H.E - C.N.R.S ، باريس ، 1970 ، وفيها حديث عن مفهوم الدلاعة الرمزية . يشير هؤلاء إلى أن «الدلاعة أو البطيخ لا يمكن إلا أن تكون لهما دلالات مفيدة (...) ، فبحكم سيولتها ، ترمز الدلاعة إلى الخصوبة كما تشهد على ذلك عادة أهل الأوراس الذين يقومون بكسر دلاعة أو رُمانة تحت المحراث قبل انطلاق عملية الحرث» (ص :61) . إلا أنه من الوارد أن تكون للدلاعة دلالة متناقضة ، كما يشير إلى ذلك «كلود ليفي شتراوس» في داسته للأساطير الهندية في كتاب :«من العسل إلى الرماد» .

33 - الشيخ محمد النفزاوي :«الروض العاطر في نزهة الخاطر» ، (حوالي 1523) ، ص :29 ، طبعة وتاريخ :بدون .

34 - ت .فهد :«الكِهانة عند العرب» ، ص :513 ، لِيدين ، ج .بريي ، 1966.

35 - م .كودري :«المرأة الشاوية في الأوراس» ، ص :103 . مرجع سابق .

36 - يرى «فرويد» في هذا الذي قلناه توازيا يكون فيه الإخصاء مُحدداً :«قطع :جزّ . إن الجزء المرتبط بصورة «ميدوس» تعبير عن خوف من الإخصاء المرتبط برؤية شيء ما (على الأرجح الجهاز التناسلي) لبالغ متزيٍّ بشعر

الأم في المقام الأول» . (سيغموند فرويد : «رأس ميدوس»-Das Meduseuhaupt» ، (1922) ، في : ornica ، ص : 86-87 و العدد : 5 ، شتاء : 1975-1976) .

دون الذهاب إلى حد إقامة نوع من التوازي الفرويدي على سبيل المحاكاة المفتقدة للأصالة ، بين الإخصاء والنظر إلى القنفذ ، فإننا نسجل ، مع ذلك ، الصلة الموجودة بين المنظر الخارجي لهذا الحيوان ، والعانة التي بإمكان أي طفل مشاهدتها في هذا الحمّام العموي أو ذاك ، أو في أمكنة أخرى .

37 - إذا اعتقدنا في ما يقوله الباحثون ، فإن استيهام الفرج النسوي العضّاض يرجع ، أصلا ، إلى تأثيرات حسية مرتبطة بصور عن الجسد تعود إلى السنوات الأولى للطفولة ، وبالضبط ، إلى العلاقات الأوّلية للسان الطفل بالحلمة . يمكن القول ، عموما ، بأن هذا الاستيهام يتم «شحذُه» على الثدي الأُمومي الذي يتغذى منه . إن صورة الفرج العضّاض هي صورة لجسد تُسقَط عليه استيهامات .

38 - حسب روبرت جيسان في : «Vagina dentata في الميثولوجيا» بمجلة : التحليل النفسي ، ص .ص : 2-276 ، العدد : 3 , 1957 . ودائما حسب ما رواه هذا الكاتب فإن «بواز» قد يكون أشار إلى 22 رواية حول هذا الاستيهام/ التعلّة في إطار دراسته للميثولوجيا الهندية . أضف إلى ذلك أن مقولة الفرج النسوي العضّاض موجودة في بلاد الهند والصين وأمريكا الجنوبية وغويانا . ، وأيضا سيبيريا وأوروبا . في إطار النقاش الذي نحن بصدده ، نتساءل عما إذا كان استيهام ، من هذا النوع ، موجودا أو غير موجود في المغرب الكبير .

39 - انظر : «من الجنسية المثلية إلى الغيرة» (1949) ، والذي صدر ضمن : عالم النفس والمجرم ، الأعمال II ، ص : 100 ،P.U.F .

40 - مطبوعات بايو ، باريس ، 1970 .

41 - روْوين «Rouen» : ج . ب . بوروني ، 1683 ، الترتيب المكتبي: Nat. Rés.8°z, Le senne 4352

42 - من بين أمثلة كثيرة يُمكن العودة إلى : الجوبري : «القناع المُنتزع ، الوجه الآخر للإسلام» ، II ، الفصل : 30 ، ص : 241-258 ، مطبوعات فيبوس ، باريس ، 1980 .

43 - في : «التفكير والنسوي» ، مقالة : «أغشية ، قشريات : غشاء البكارة» ، ص .ص :186-204 ، مطبوعات : مينوي ، باريس ، 1976.

44 - «La dissémination», Jacques Derrida, Ed. Seuil,Paris, 1972

45 - المرجع نفسه ص . ص : 241-242 .

46 - تندرج هنا كل أشكال التفكير الأسطوري التي تتحدث عن نقاوة الروح والتربية الصالحة ، والتي تُعضِّد ، بشكل مباشر ، الاستيهامات الذكورية حول «الجسد البِكْر» .

47 - انظر أعلاه ، ص : 78 ، طقس العبور إلى فرج الأنثى البكر «Virgo intacta» ، والإجراءات التي ينبغي اتباعها للحصول عليه كما هو الأمر في القِران . حاليا ، تُجبر العديد من الإناث على مغادرة بلدانهنّ من أجل «تخييط-ترميم» غشاء بكارتهن عند هذا الطبيب الجراحي أو ذاك في أوروبا ، ليتفادين المحاسبة الشديدة من قبل عوائلهن . ويبلغ هذا الوضع المثير أوجه عندما يطلب رجال من زوجاتهم ، وبعد عِشرة سنين ، إعادة ترميم بكارتهن في عيادات خاصة بذلك ، أو حتى أراملا يتهيأن لخوض تجربة زواج أخرى ، ويحسبن أنه من الأليق استعادة بكارتهنّ من أجل تقديمها على طبق من ذهب إلى الزوج السعيد . في كل يوم تحدث وضعيات مثيرة من هذا القبيل ، بحيث يصعب الإحاطة بها بالمغرب «(باريس ، المكتبة الشرقية ، ب . كوتنر ، 1952) ، بفصل : «علاجات مستعملة من قِبَل المتزوجات» ، حيث اقْتُرِح «علاج خاص بإعادة شكلية لبكارة المفتضّة المقبلة على الزواج» . نقرأ هذه الوصفة : «تُكسّر قاع قُلة» والشبّة و«فم الرّمّانة» وتُخْلط في مزيج واحد(...)» . وتُردف قائلة : «لايُكتب النجاح لهذه الوصفة إلا إذا كانت المقبلة على الزواج في ريعان شبابها . أما إذا كانت متقدمة

في السن ، شيئا ما ، فلا أمل في نجاحها» . وتختم على إيقاع أخلاقي قائلة : «لحسن الحظ ، فلو كان هناك علاج لهذه المشكلة ، لن تجد فتاة واحدة بِكْرا قبل زواجها» . (ص : 56) . من جهته ، يكتب م .س . لبكدج : «الوصفة نفسها (شبّة قاع قلّة وقشرة رمّان) صالحة لترميم البكارة المعطوبة ، كما أن نساء متخصصات في هذا المجال يُضِفْن إلى كل هذا الخليط زجاجا لإثارة نزيف في الجهاز التناسلي للفتاة المقبلة على القران» . ويُردف الكاتب ، على إيقاع ريبي : « . . . يصعب في مثل هذا المجال ، المحاط بكثير من الكتمان من قبل النساء ، الفصل بين الأسطورة والواقع» . (في : «الطب التقليدي في قسطنطينة وأحوازها» ، ص : 158 ، سبق ذكره) .

48- تكفي الإشارة هنا إلى كتاب واحد : "Les Divinités génératrices" لصاحبه : جان أنطوان دولور الذي كُتب سنة 1805 ، والإشارة ، بخاصة ، إلى فرويد في مقالته حول تابو البكارة . أما الكاتب الذي نذر نفسه لدراسة العالم الرمزي لطقوس الخصوبة ، فإنه يكتب بالحرف : «ننسب لفرانسوا دو كارار قاضي قرطبة ، والذي عاش في أواخ ر القرن الرابع عشرو ابتكار أحزمة العفة ، وقام بتحصين كل نساء السراري اللائي كن هي بحوزته بهذه الأحزمة . وأفضت به هذه الأعمال إلى حبل المشنقة حيث أعدم سنة 1405 بقرار من مجلس شيوخ البندقية . وكان من بين الاتهامات الموجَّهة إليه استعماله لأحزمة العفة مع خليلاته من النسوان» . المرجع أعلاه ، ص : 48 . أما دولور فإنه يذكر أن تاجراً إيطاليا صنع ، على المقاس ، «أحزمة حديدية» بمنطقة سان جيرمان لهذا الغرض . لكن عندما هُدِّد بإلقائه في نهر السين ، فرَّ هارباً . «فولتير» كتب بيْتًا شعريا حول «القُفل» الحارس لفضيلة النساء و«رابلي» «قَفَلَ» – بالمعنى السالف للإقفال – حبيبته «على الطريقة البرغموتية» كلما سوَّلت لها نفسها النشوز ومبارحة السراري .

٤٩- المرجع نفسه أعلاه .

50- بخصوص هذا الموضوع ، يجب الإشارة إلى الاهتمام الخاص الذي يوليه الشارع الإسلامي لزواج البِكْر . نقرأ في «الرسالة» ، التي تَعرض الأحكام الشرعية حسب المذهب المالكي ، أنه بمقدور الأب تزويج ابنته البكر دون رضاها حتى ولو قبل بلوغها سن الرشد . وله أن يستشيرها إذا أراد . لكن إذ تعلق الأمر بوصي عليها ، فلا يجوز له شرعا تزويجها قبل البلوغ وبرضاها إذا بلغت ، ورضاها صِماتها . أما الفتاة التي لم تبلغ بعد ، أي العاقلة والحرّة ، لكن الفاقدة لعذريتها ، سواء كانت بنتا أو ثيّبا ، فلا يجوز تزويجها ، إلا بعد رضاها وموافقتها الصريحة ، دونما حاجة إلى موافقة الأب أو الوالي .

51- إن الدم ، بصفته مكوّنًا حيويا ، هو جزء لايتجزأ من الكائن العضوي ، إنه بمثابة الناقل لتصورات عفريتية ، واعية أو لاواعية ، أسطورية ، أو طقوسية ، فردية أو جماعية . إنه ، من وجهات نظر عدة ، ملتقى الطاهر والنَّجس ، الملوَّث والنقي ، الخطير والمبَارك : (إن لمقولة «إراقة الدم» ، بهذا الصدد ، سلطة غامضة على النفوس والعقول) . هذه التصورات هي مصدر الطابع الملغز لمسألة الدم في السياق المغاربي ، إذ تلعب دورا أساسيا في الممارسات السحرية التقليدية العربية ، وهو مرهوب إلى الحد يتشكّل منه ما يُعتقد أنه شراب المحبة الكابح ليلة الدخول ، إلا أن الدم في السياق القرآني قد تكون له دلالة قداسية كما في الآية : **﴿اقرأ باسم ربك الذي خلق ، خلق الإنسان من علق﴾** .

52- في : «صدمة الولادة» ، ص : 49 ، مطبوعات ، بايو ، باريس ، 1968 .

53- ثمة رصيد هائل من النكت المتجزّئة حول الذهول الذي يصيب المدعويين إلى حفل زفاف عندما تقع أعينهم على دم غشاء البكارة غداة ليلة الدخول ، وتدل هذه النكت على أن المجتمع حسم نهائيا في إدراج مثل هذه العلامات الطقوسية ضمن الوظيفة الأسطورية المرتبطة بالجسد ، وبالأخص بالبكارة السليمة المصانة التي تُهدى على طبق من فضة للزوج الكفء .

ويروي البخاري أن النبي كان له ميل خاص إلى الأبكار من الإناث ، ويحضُّ صحابته على تفضيلهن على ما سواهِنّ من النسوان (...)

الفصل الرابع

الحجاب والجنس

العلاقة الخفية

لنضع فرضية بسيطة تقول بأن اللباس والجنس شيئان متفاعلان، باستمرار، في إطار الرمزية الاجتماعية. لنضع بعد ذلك فرضية ثانية تقول بأن الحجاب بالمغرب الكبير يقوم بوظيفة هِندامية، بالمعنى القوي للكلمة، ومن ثمة، فهو يلعب دورا معقّدا، بما فيه الكفاية.

إن علاقته بالجنس وبكل ما يولد الشهوة، على وجه التحديد، تبقى واحدًا من أكثر الوقائع بداهة وغموضا في الوقت ذاته.

يهدف موضوع هذا الفصل، أساسا، إلى معالجة العلاقة الخفيّة التي تجمع الحجاب والجنس البالغ، استراتيجيات الاستهواء والتحليل النفسي. تتبدّى كل هذه التداخلات باعتبارها مسوّغا وتبريرا لموضوعة الأنوثة في الحياة اللاشعورية بالمجتمع المغاربي. أنوثة خفية في حد ذاتها. إلا أن المسعى التحليلي يكشف عنها بشكل غير منتظر : «أليس كل ظهور محتجب ظهورا يخص الأنثى. اعتمادا على هذا المبدأ الأساسي للجنس الواعي : كل ما هو خفي فهو أنثوي؟» كما كتب ذلك، بحق، باشلار[1].

إنها جملة – برنامج تنادي لازمتها بالمغرب الكبير. يتعين على الأنوثة اللاواعية أن تكشف عن وجاهتها الاجتماعية الواعية حتى تستشعر ذاتها حسب تراتبية للقيم يشكّل طهر الجسد الأكثر كثافة من بيْنها. يتخذ هذا «الطهر» المزعوم شكل نواهي صارمة تخص الجسد الأنثوي قبل استهلاكه الطقوسي ليلة الزفاف. بصيغة أخرى، هنالك «تابو» وهو «تابو» موضوعه جزئيا هو البكارة الجسدية للأنثى التي يتم التحقق منها لحظة المراسيم الاحتفالية التي تنظّم عملية افتضاضها من قِبَل الزوج.

سوف تنزلق، شيئا ما إذن، التيمة التي أعلنا عنها أعلاه، بحيث لن تنحصر في الاهتمام بعلاقة اللباس المتمثل في الحجاب بتابو البكارة في هذه المنطقة الجغرافية والثقافية المسماة[2] : المغرب الكبير.

سوف تنتهي عملية صياغة الأسئلة إلى التطرق لتحول مطابق للذي حصل فيما سلف، وسنعبّر عنه في هذا السؤال : «ما هي العلاقات القائمة بين الحجاب وتابو البكارة ؛ مع العلم أنّ كليْهما يتميز بتعقّد أصلي مماثل وملحوظ؟ بأي طريقة يسمح الأول بديمومة الثاني؟ كيف سنتمكن، عبر التعمُّق في ظاهرة الحجاب، من التعمق في معرفة تابو البكارة؟ إننا سنسعى، جاهدين، للوصول إلى إجابات على هذه الأسئلة. تتحدد طريقة الوصول في الكشف عن الأسباب الضمنية التي تحمِل المرأة المغاربية على ارتداء الحجاب. سوف نحاول الانطلاق من تحليل لغوي لاصطلاح الحجاب عبر دلالاته المتعددة والأشكال التي يتخذها في الزمان والمكان. بعد ذلك، سنقوم بدراسة للحجاب من زاوية وظائفه «الجنسية» ؛ وظائف تنزع نحو موازنة الوظيفة الصريحة التي أسست لمشروعيته الأولى.

يتعلق الأمر بمستويين في التحليل، تعريج على مسألة الاشتقاق اللغوي لكلمة «حجاب» ثم إحالة على ما يولد الشهوة. ولن تكون لهما فاعلية واقعية إلاَّإذا سمحا بتبيان كيف أن الحجاب ليس رداء بلا حياة كما قد يصر الملاحظ الخارجي على فهمه[3].

سوف نبيّن، سواء من خلال التعارضات المنيرة للألسنيّات أو حتّى من خلال جملة من التداعيات الخاصة بعَمل الْحُلْم، بعض التبايُنات الملحوظة في الاستعمالات الاجتماعية للحجاب التي تجعل منه المكان المفضّل بين الرغبة والكبت، بين قوى الأنا والقوى الأخرى المناقِضة لها المتمثلة في آليات التسامي لدى الجماعة أو الأنا الأعلى.

هكذا سيصبح تحليل متوازن لمسألة الحجاب أمرًا ممكنا في تَلازم مع الرمزية الاجتماعية، الأخلاقية والدينية الْمُحايثة لها. ضمن هذا الامتداد نفسه، يتعين التفكير في الطابع الدنيوي للعلامات، وهو ما سييسره، على أي حال، العنصر الدلالي المدروس، بتوسع، هاهنا.

أصل الكلمة

حسب معظم قواميس اللغة العربية، يُعرَّف الحجاب باعتباره «ستارة أو نسيجا موضوعا أمام كائن أو شيء حتى نحْجِبه عن الأنظار». إن اصطلاح الحجاب نفسه يستعمل، اساسا، للإشارة إلى سَتْر شخص ما، بخلاف نظيره : «غطاء» الذي يعني فعل التغطية ؛ وينطبق بالأحرى على الأشياء. في حين أن فعل كشف (اكتشف، تعرية) مِنْ «كَشْف-اكتشاف-تعرية» قد ينطبق على الاثنين معا. أما «حجاب»، فمصدره فعل «حَجَب» الذي يعني -تدقيقا- «إخفاء شيء عن الأنظار»، «خَبَّأَ».

يُشار إلى الفتاة البالغة والمحتَجَزة في البيت غداة حيْضتها الأولى (منذ السنة الحادية عشرة) بكلمة «محجوبة» (الموضوعة وراء حجاب، ومجازيا، المحصّنة). بهذا السياق، يكون إذن للاحتجاز والحجاب الجذْر نفسه : حَجَب (ح-ج-ب). في موضع آخر يستعمل القرآن اصطلاح ﴿جَلابيبِهِنَّ﴾ كما هو وارد في الآية المشهورة «59» من سورة الأحزاب، والتي تدعو أفراد الجماعة الإسلامية إلى إلزام بعولتهم بارتداء الحجاب : ﴿**يا أيها النبي قُلْ لأزواجك وبناتك ونساء المؤمنين يُدْنين عليهن من جلابيبِهِنَّ، ذلك أدنى أنْ يُعرفْن فلا يُؤذين، وكان الله غفورا رحيما**﴾.

هكذا فارتداء الحجاب-التشادور فُرِض وتَمَأْسس، في الأصل، من أجل تمييز المرأة الطهور عن تلك التي تجوب الشوارع. نلاحظ أن مقولة تفادي «إلحاق الأذى» مقرونة بعبارة «أن يُعْرَفْنَ» في الآية الكريمة.

وفي موضوع آخر، نعلم من كتاب لعبد الرزاق أحمد[5] أن كلمة الحجاب كانت تندرج ضمن تشكيلة من الألقاب النسوية المتداولة على عهد الأسرة المملوكية في مصر بالقرن الثالث عشر ؛ يكتب قائلا : «يستعمل «الحجاب» في هذا العصر باعتباره لقبا نِسْوانيا للإشارة إلى المرأة النبيلة من عائلة كبيرة ؛» ويكتب، في مكان لاحق : «إن الْمُحجَّبة هي إحدى الألقاب النسائية الأولى التي تعْني، لغويا، مُرْتدية الحجاب، أو بالأحرى، تلك التي حُجِبت عن الأنظار». كان هذا اللقب يُستعمل للإشارة إلى المرأة ذات الحجاب الْمُتمنِّعة، لأنه يدل على مَعْنى الحفظ والصون، تماما كالألقاب المماثلة له من قبيل : «المصونة»، «المستورة» و«المعصومة». أما صيغة الجمع : الْمُحجَّبات فقد كانت تستعمل في سياق الإطراء، كلما تعلق الأمر بنساء الطبقة العسكرية»[6].

هكذا، فإن الحجاب كما هو مستعمَل في المجتمع المملوكي، أي باعتباره إشارة إلى طبقة يرمز أيضا إلى عفة الشخص الذي يَرْتديه. وإنه لذو دلالة كبيرة، في هذا المنحى، ذلك التماثل بين وظيفة الحجاب والذَّود عن المرأة من خلال تعبير : «المرأة ذات الحجاب المتمنِّعة». نقرأ، على سبيل الكناية مثلا : «المرأة المصونة العرض (والعِرض هنا كناية على بكارتها)». سنعود، لاحقا، إلى هذا التماثل بين الحجاب والجنس. لِنَرْصُد الآن مآل هذه الكلمة عبر سياقات أخرى.

في الطب العربي، مثلا، أو حسب كاتب مقالة عن كلمة : «حجاب» في موسوعة الإسلام[7]، نجد أن هذا الاصطلاح يشير إلى كل غشاء واق لأحد أطراف الجسد من الأطراف المحاذية له. هكذا نسمي تلك العضلة المسطحة الفاصلة بين التجويف الصدري والبَطْن «diaphragme» بحجاب الجوف[8]، ونسمي غشاء الرئة بالحجاب الْمُستبْطن. شهد إذن اصطلاح «حجاب»، عبر مراحل تطوره، تغييرات مجازية ودلالية متعددة[9]. ولا يمكن تسليط الضوء على هذه التغيرات إلاّ خلال دراسة تعاقبية ومُقارنة معمَّقة. سوف نكتفي بالأكثر وضوحا من بين هذه التغيرات حتى نقصي كل التباس على مستوى التأويل. لنسجل، بادئ ذي بدء، أن الفلسفة نفسها التي أفرزت إشكالية الحجاب باعتباره «علامة مميِّزة للمجتمع المغاربي»[1]، أو بصيغة أخرى، عَزْل عضو من الجماعة بواسطة حجاب حتى يُحال بينه وبين كل علاقة ممكنة مع العضو الآخر في الجماعة (الرجل)، أقول : إن الفلسفة نفسها أفرزت، أيضا، انبثاق مقولة اسمها الحريم. في الوقت الذي يربطها الاستعمال الْمُتداول بأصول عثمانية[11]، تُحيل مقولة «الحريم»، تحديدا»، على إضفاء الطابع الجنسي على الفضاء الداخلي (البيت) والْمَنْع الصارم لأي ولوج إلى المجال «المخصَّص للمرأة. يشمل هذا المنع كل رجل لديه استعداد للتساكن جنسيا مع هذه المرأة البالغة أو تلك من العائلة الكبيرة[12]، كالضيوف والجيران والآباء الأبعد الذين لا يشمَلُهم تابو المحارم. في الواقع، إن الصيغة الكاملة للحريم هي «حْرَام عليك» والتي تعْني -تدقيقا- «ما هو ممنوع عليك» ؛ أو حتّى «ما يوضع أمام الغَير حتى يحُول بينه والدخول». إن صيغة الحريم تشير في صيغتها المحلية إلى الزوجة، كما تشير إلى الدار، وكل ما له قيمة «المقدس»[13]

فضلاً عن ذلك، فإن الحريم يتمايز، تماما، عن «السراري» الذي كثيرا ما نخلطه بها. تعني «السراري» في الامبراطورية العثمانية القديمة الجزء المخصَّص للسلطان، أي البلاط بالمعنى الصرف للكلمة. هذا الجزء يطلق عليه : «السلام عليك» أو «مكان التحية». ففي واقع الأمر، يتعلق الأمر هنا بالجزء الرسمي والعمومي في القصر، المكان الذي يتم فيه، بالضبط، استقبال الزوّار الذكور. أما الحريم، حصرًا، أي «حْرَامْ» عليك» ؛ فيحيل على ذلك الجزء الآخر الخفي الذي يبتدئ من الباب الفاصل الذي يوجد عند نهاية فضاء «السلام عليك».

إن هذه «المنطقة الممنوعة» على الرجال السليمي الأبْدان في القصر، مفتوحة لبعض المخْصيّين الذين يتولَّوْن حراسة الأماكن الخاصة، وفي بعض المناسبات لطبيب القصر. ذلك أن هذا الدور المحظوظ تقوم به، في الظروف العادية، القابلة التي تتولى القيام بمختلف الأشياء التي تخص الجسد بجانب رعاية الأطفال الصغار. يمكن تشبيه «لَحرام عليك» ببَارْتِينوس «Parthénos» الإغريق القديمة، لأنه كان يرمز إلى الشقة الخاصة بالفتيات البالغات، ويقع في الموضع الأبعد داخل الدار[14].

علاوة على ذلك، نعرف أنَّ الاصطلاح المخصَّص للدلالة على المحرّم الديني والجنسي ليس شيئا آخر سوى «حَرَام» مقابل «حلال» والذي تتفرع عنه – ولو كان ذلك ضمن حقول دلالية مختلفة – اصطلاحات مثل : «حُرْمة» (شرف، حظوة، مُحترميّة) ؛ ومُحرّم (الشهر الأول من السنة الهجرية)[15].

في هذا الاتجاه، يجدر بنا التذكير بذلك التوازي الرمزي الموجود بين فكرة «الفجر» و»البكارة» ! إن التابو والممنوع يُعبَّر عنهما بالحرام، سواء بمعناه العام أو في سياق المعاني الآتية : مَنْع، حَظْر، تحريم، تكفير، تقديس غير قابل للانتهاك. إن التعبير عن مضمون يُفيد العار والعيب يتمّ من خلال كلمة «حْرام»، وهو الاصطلاح المشتق من جِذْر حَرَام نفسه (ممنوع، مُحرّم)[16]. هكذا تتضافر كل هذه المقولات التي لا توجد بينها، للوهلة الأولى، سوى علاقات التجاور والاشتقاق المعجمي لإعطاء الدلالة الرمزية نفسها ؛ وهو ما يعني أن الحجاب ليس فقط ذلك اللباس التقليدي الذي تُوكَل إليه وظيفة «إخفاء المرأة عن رجل الشارع الذي يُصادفها»، بل هو، أساسا، لباس تكمن وظيفته الخفيّة في كونه يستقطب الأنظار في الوقت ذاته الذي يُبعد عنه النظرة الحقيقية للرجل، وبصيغة أخرى، النظرة الْمُشتهيّة.

إن الحجاب لباس مُؤَسَّس بُغية تحقيق هدف واضح، هو التمييز بين الجنسين، سواء من الوجهة البيولوجية والاجتماعية أو من الوجهة المجالية. وبمقتضى ذلك، فإنه يُحددد مجالا دالا، إنه مجال «الداخل» الذي يَندرج بدوره في مجال مشترك : الشارع، الحي، المدينة.

إن الحجاب يعبر عن الجانب المبهم في ما هو اجتماعي : إنه يضطلع بتلك المفارقة التي يتأسس عليها هو نفسه ؛ ذلك أن المرأة المتحجِّبة ؛ حتى ولو كانت بـ«الخارج» فإنها تبقى في «الداخل».

غير أن هذه الازدواجية التي تهيمن على الحجاب، هذه الوظيفة المركُّبة لـ«الداخل/ الخارج» التي يقوم بها، هي، في نهاية الأمر، قابلة للتجاوز من خلال مقاربة لحمولاته الجنسية.

الجنس المحجَّب

بادرنا، فيما سبق، إلى طرح فكرة مفادها أن الحجاب هو المعادل الرمزي لغشاء البكارة ؛ ولم نكن نتوفر، حينها، إلا على عناصر من ملاحظات متفرقة مُستقاة من الإثنولوجيا المغاربية، وكان ذلك بغرض دَعْم وجهة نظرنا حول هذه العلاقة المفترضة.

منذئذ، تمكَّنا من مُعاينة كيف أن الحجاب يشتغل كما لو كان هو نفسه عنصرا جنسيا قائما بذاته والدراسات حول العري واللباس تبين ذلك بجلاء. إن اللباس غالبا ما لا يقوم بالوظيفة الموكولة إليه، بل عكس ذلك، قد يكون أداة إثارة بين ما يخفيه (الجسد) والناظر إليه. إنّ «الْمُحْتشِم»، أو ما يُعطى للنظر في اللباس على أنه كذلك، يخلق «جمهوره»، ويتغذى من التجاوز الذي يتولى -ربما دون قصد- القيام به هو نفسه، ونعني به : الإثارة الجنسية.

يتزيّا اللباس، بدوره، بتلك الشحنة الإغرائية التي كان من المفترض أنه يُواريها أو يُضفي عليها قيمة. لقد سبق لكاتب في بداية القرن أن أشار إلى ذلك، فقد سجل «J. C. Flügel»، بحق، ما يلي : «عند أحد الحدَّيْن القصيَّيْن، يمكن أن تصلح الألبسة، لتجْميل، وإبراز وتأطير الجسد، كما هو الشأن -مثلا- عند «راقصات الملاهي» في مجلة باريزية ؛ حيث يهدف الرداء الْمُزيَّن بشكل رائع إلى إضفاء روعة أكبر على

الجسد ؛ كما يسمح بِعُرْي شبه كامل. عند هذا الحد الأقصى الآخر، يتم تحويل الليبيدو، بالكامل، إلى فضاء الألبسة ذاتها، ويتحول الجسد، في هذه الحالة، إلى أداة تُعْرَض عليها الفساتين»[18].

تُعلِّمنا ملاحظة تقنيات استعمال الحجاب، من خلال تعامل المغاربيات العُصابيات معه كيف أنهن يُضْفين عليها مسحة جنسية مغالية. بإمكاننا إيراد حالتين تُوَضِّحان وجاهة المحور : «مفتوح / مغلق» بخصوص هذه المسألة.

فالْمُصابة بالعُصاب الاستحواذي تستعمل الحجاب بكيفية دفاعية وتعزيميّة ؛ إذْ تحيطه بمجموعة من الاحترازات وأشكال متعددة من العناية ذات دلالة كبيرة في مجال الرمزية التحليلنفسيّة. يُنظَّف بالفُرشاة، يُنقّى ويُغْسل عند سقوط أول دَرن عليه.

بشكل عام، يكون محفُوفًا بكثير من الغيرة من كل مساس خارجي به... يتم تحويله إلى بِشْرة ثانية عن طريق آلية التعويض، على سطحها مكونات الإشكالية العُصابية، كما أنها تكون مقروءة عليه، بشكل رائع !

إلا أنه يلعب لدى الهستيرية، بالأخصّ، الدور الأجلى من وجهة علم الدلالة الجنسية. ضمن هذا الانفعال النفسي، وكما أصبح ذلك مبتذلا منذ العمل التدشيني الْمُعَنْون «دراسات حول الهستيريا»، يكون الجسد بمثابة المستوى الْمُفَضَّل الذي يتجلى فيه العرَض العُصابي، نوع من «الممر الضروري»، الذي بدونه لن تَعدو الهستيريا أن تكون تتابُعًا لظواهر صغيرة مفصولة عن بعضها البعض وموزَّعة، بشكل فوضوي، على النفسية الْمُصابة به. على هذا المستوى بالذات، يتبدّى العَرَض الهستيري، سواء من خلال آلية التظاهر والتمسرح، أو عبر عملية يرتد فيه التوتر النفسي نحو الداخل.

في كِلا العُصابين، يسمح لنا الحجاب بالولوج إلى علم الأعراض اللاشعورية. فإذا تعلق الأمر بالعُصاب الاستحواذي يكون قلق المريضة من أنْ ترى حجابها يُفْتح، في وقت غير لائق، أمام مجهولين هو الذي يدفعها إلى استشارة الطبيب. والغريب، أنه بفضل هذا الانفتاح، بالضبط، للحجاب، وبفضل هذا «التعري للجسد» يتمكن الهستيري من التَّواصل. فسواء عند الأولى أو عند الثانية، ومن وراء خاصيات الأعراض نفسها (مستويات الرغبة، شدّة الكبت، الاستثمار وكذا التحديد التضافري) ؛ الغالب

هو أن القاسم المشترك الذي يُقرّب أحدهما إلى الآخر هو الجنس، بل إن القيمة الجنسية في هذه الحالة بالضبط، أكثر رجحانا، إذا اعتبرنا العالم الأخلاقي الذي يحيط بها والواقع الذي تبرز على سطحه. ينص هذا العالم على أن الفتاة الْمُربَّاة تربية صالحة، فتاة «العائلة الصالحة» -ابنة الحسب والنسب- ؛ وبعبارات أخرى تلك التي تستطيع أن تُبَرْهن عندما يُطلَب منها ذلك على سلامة «بكارتها الجسدية» ؛ لن تنطبق عليها كل هذه المواصفات إن لم ترتد الحجاب. يعادل إزالة الحجاب نوعا من الدَّناءة الاجتماعية، يلْقي بظل مشؤوم على عائلة الفتاة وعلى نسبها الخاص[19].

تذهب بعض التعاليم الطقوسية إلى حدّ إحاطة بعض المدن بـ«قناع» مجازي، جلي وبين تماما، من الوجهة الاجتماعية. يُخْبرنا «زردومي»[20] كاتب مقالة حول التربية التقليدية للأطفال أنه، في تلمسان غرب الجزائر، يُحْكَم على المرأة بأنها «مستقيمة»، أو على العكس «نَزِقة» -بمعنى بكْرًا أو مفتضَّة- انطلاقا من اتساع الكوة التي يسمح اللباس التقليدي لها بالنظر منها. وإنه لذو دلالة أن نرى مدينة بكاملها تتقمص مثلاً أعلى يتمثل في «الماء، الهواء والحجاب» ؛ والذي تعبّر عنه هذه العبارات : «تْلمسان : مَاهَا (ماؤها) وهْوَاها (وهواؤها) أو تْلْحيفات نْساها (أو حجاب نسائها)...»[21]. ما هي إذن هذه الطريقة الخاصة للتلمسانيات في الالتحاف، والتي استحققن من أجلها هذه العبارات الغنائية؟ ولماذا لا نرى فيها تساميا بهذا الغشاء الذي نعرف مركزيته والْمُتَمثِّل في غشاء البكارة؟ كيف لا نرى، بالفعل، في هذا الحجاب الذي يُتغنّى به بهذا القدر من الاحتفالية مُعادلاً لـ«غشاء البكارة» مُدَلّى من فوق الجماعة بكاملها؟ غشاء بكارة : كل اللاَّئي يسْتشعِرن الانتماء إلى هذا العالم من التمثلات مُطالَبات بالاضطلاع بدرء الأخطار عنه. كيف لا نقوم، ختاما، بالربط بين هذه الإشارة إلى غشاء البكارة في الطب العربي والإشارة إلى الحجاب الذي رأيناه أعلاه؟ ألا يُطْلَقُ على الحجاب «حجاب البُكورية» (حرفيا : «حجاب البكارة»؟)[22].

إن التوازي الرمزي : «حجاب = غشاء بكارة» قابل للإدراك أيضا من خلال عدد من الممارسات الاجتماعية التي يكشف لنا عنها الأنثروبولوجي. هكذا نرى عند «نْفْزاوة» وهو تجمع بشري يستقر على ضفّتيْ الحدود الجزائرية التونسية، أن المرور من لباس الفتاة إلى لباس المرأة المتزوِّجة يتبع مسارًا جد مُقنَّن. يورد «جيلبير بوريس» هذ

الإخْبار[23] ويدعمه بالمقطعيْن الشعريين الآتيين اللّذيْن تتغنّى بهما الْمُرافقات للمتزوجة الشابة حتى يُهَدِّئْن خاطِرها جرَّاء انفصالها عن أمّها :

«لِمَ تبْكين أيتها الأخت الصغيرة،

نعم، لِمَ تهدرين دموعك هدرا؟

ما الخوف من ابن عم شقيق،

أنت وأمك ستبقيان جَارتَيْن

ضَعي عليك خمارًا أبيضًا،

فلترتدين الصوف الأحمر !

تاركة لأمِّك عناء

نساء أُخرياتٍ، سَلِّي نفسك !»[24].

يخبرنا الكاتب أن الصوف الأحمر يقوم بوظيفة انتقالية بين الحجاب الطويل ذي الوشاح القُطْني الأبيض «طْرْبُوشا»، وهو لباس العروس ليلة زفافها، وذلك الخِمار القبيح المنظر ذي الصوف الأحمر (يوكـايا) الذي ترتديه غداة يوم زفافها مع قطع هندامية أخرى متطابقة مع وضعها الْمُحْدَث.

تدوم هذه الفترة الانتقالية ثلاثة أيام بالتمام، أي المدة التي تستغرقها مراسيم الزفاف يتم التعرف على الفتاة البالغة من خلال الهندام الثاني، وحِزَام أبيض دليل ولوجها منزلة الزوجة التي تمنحها امتياز ارتداء الحزام الْمَفْتول. يُوقِّع الحجاب، إلى يومنا هذا -حتى وإن لم يَعُد يخضع لكل هذا المسار الطقوسي- عملية انتقال الأنثى من منزلة اجتماعية إلى أخرى.

هكذا، ففي بعض المناطق، يتغير لون الرداء كلية من أبيض عند الفتاة الشابة العازب (المسمّى حَائِك) إلى لون أسود (مْلاَيَا، عْبَّايا) : مما يَشِي بالانتقال من العزوبة إلى المسؤولية الزوجية في المناطق المغاربية التي يُوَظَّف فيها الرَّوْنق. إنَّ وظيفة الحجاب، باعتباره «كاشفا» للمنزلة العائلية للمرأة (وإذن لجاهزيّتها) تظهر هنا بشكْل بيِّن. فمنذ الإنجاب الأول، يجب أن يكون كل ارتداء للحجاب بمثابة شارة اجتماعية تماما كتغيير الاسم أو التحالف الناتج عن مصاهرة. أما إذا عادت المتزوجة إلى ارتداء الحجاب

الأبيض للبكر -اللهم إلا إذا كان ذلك على سبيل السخرية أو بمناسبة احتفالات جد مُقنَّنة- فستجلب عليها احتجاج ومقت نساء أُخْريات. سَيَقُلْن لها بصوت لا يخلو من إيقاع استنكاري : «ماذا دهاك إذن؟ أتعْتقدين أنَّ «لْحَايْك» سيجعلك أكثر شبابًا «صْبِيَّة». إن الأبيض إذن رمز للطهر والبكارة، و"الحايْك» يقوم بهذه الوظيفة لبياضه الناصع.

إن العلاقة بين الحجاب والجنس النسوي، وبخاصة، بالمنزلة الاجتماعية للإناث، علاقة بادية للعيان من خلال تعارض ردود الفعل الحاصلة عندما تُقْدِم امرأة في سن متقدّم، نسبيا، (بعد سن اليأس) بمغادرة بيْتها دون المرور من ارتداء اللباس العُرْفي المتواضع عليه. ليس كل النساء يقمن بعمل مثيل، لأن عادة ارتداء الحجاب حلَّت محل الإلزام الأصلي ؛ إلا أنّ اللائي يَقُمْن بذلك -نادرا ما ينتهكن هذا الإلزام- يُثِرْن انتقادات، بل وملاحظات لطيفة ملفوفة في سخرية لاذعة.

يؤكِّد هذا، على الأقل، أن اللباس -والحجاب لباس أنثوي قائم بذاته- ليس فقط مؤشِّرًا على منزلة جنسية، بل إنه، فضلا عن ذلك، إشارة إلى الوظيفة العضوية للجسد. وبعبارة أخرى، إنه يكشف عن صَمْت الجسد الأنثوي، وعن سن اليأس أو، عكس ذلك، عن انطلاقة مسلسل الخصوبة.

لنرجع، لحظة، إلى العلاقة بين الحجاب وتابو البكارة. فهذه العلاقة جلية لدى بعض الأقوام التي تمارس الافتضاض عن طريق الإكراه أو إغراء المخطوبة. ضمن هذه الممارسات، يحدث أن يكون اللباس، لوحده، مبررًا كافيا لمرور الأنثى، بشكل لا رجعة فيه، من حالة «الطهر» باعتبارها فتاة شابة إلى وضْع المتزوجة. إن عملية «التحول» تلك -إذا أمكننا أنْ نسميها كذلك- ليست في نهاية الأمر إلاّ إجْراءً يتموقع في ملتقى طريق بين علم النفس (المحتوى الذاتي للفعل) والثقافة (مستوى الوصف) في مجموع منطقة البحيرات الإفريقية الكبرى، كما يسجّل ذلك «كاشامورا». يكفي أن يمزِّق الشاب الخاطب تنُّورة مخطّيته لكي تُصبِح هذه امرأة (وليس فقط امرأته هو. وهو ما يصدر، بالأحرى، عن السياسي)[25]. نكون إزاء المسار نفسه عندما تحدث محاولة اغتصاب دون المرور الفعلي إلى الممارسة. فالفتاة تعتبر، عندئذ، امرأة مفتضّة ويتعيَّن عليها أن تجد لها زَوْجا في الحال. واعتقادًا من الآباء بأنَّ هذه «الغزوة» لا رجعة فيها، فإنهم يمْتنعون عن

استقبال ابنتهم وهي مَصْحوبة بزوجها. كما أنّ إزالة الحذاء مْن رِجْلي المتزوِّجة، وهي الممارسة الشائعة عند عددٍ من الأقوام بالشمال، أو حتى تمزيق تاج المتزوِّجة، بل وفكّ حِزَامها ؛ كل هذا يُعادل افتضاضًا حقيقيا[26]. أما بالجزائر، فيتم التوجُّه إلى النساجة، في كل ما يتعلق بوضع غشاء البكارة قبل الزواج وترميمه في حالة تمزقه قبل الزفاف...[27].

هنالك علاقة غريبة إذن بين اللباس والجنس إلى هذا الحد الذي جعل «فرويد» بنفسه يشير إليهما في «دراسات جديدة حول التحليل النفسي»[28]. كيفما كان الحال، فإنَّ هذه المسألة ليست غريبة على استيهام «الافتضاض المزدوج» الذي يحيط بنجاح بعض الجانحين المغاربيين الذين يتهكَّمون عند اغتصاب نِسْوان أبكار ومتحَجِّبات في الوقت نفسه. ضمن هذا التوجه نفسه نتساءل إلى أيّ حدّ لا يتغذّى الاستيهام المشترك للمرأة المحتجبة، البعيدة المنال، الغامضة من استيهام مُلازم عن سن البلوغ-التابو الذي تضرب جذوره في أعماق شرق ألفي تُحصّنه ميثولوجيات شبقيّة من النمط العُذْري بشكل خاصّ[29].

أكيد أن الأمر يتعلق هنا بعدد من الاتجاهات المتقاطعة التي تلتقي عند نقطة تدعيم فكرة مفادها أن الحجاب يُفسِد مشروعيته الاجتماعية بإدْخاله لنوْع من القطيعة بين القصْد والفعل.

النزعة الإظهاريّة

إن النزعة الإظهارية أبعد ما تكون عن مجرد قضاء وقدر، أو واقعة دون أثر أو مجرد وقْف في منتصف بيت شعري غير قابل للتسمية. فضمن ثنائية : «رؤية-عدم رؤية» الطابعة للهندام، قد يغْترُّ الإظهاري (أو الإظهارية) باحتلال مكان ربّ البيت لولا السيادة لأخلاقيات عامة بعينها. إلاَّ أن غموض الأدوار يتأكد من جديد، إذن يتعين اعتبار الحجاب لباسا يهدف أساسا إلى الحيْلولة دون ظهور المرأة للعموم والسماح لها، في الوقت نفسه، بالنظر إلى الآخرين. لهذا تعتبر مجرد مشاهدة امرأة بلا حجاب أو النساء اللائي «يتعيَّن عليهن» أن يكُنَّ محجَّبات شكلا من الامتلاك، بله الاستمتاع الكامل في الحس المشترك، ويكون الأمر مضاعفا عندما تكون المشاهدَة بكرًا. ليس الافتضاض طقوسيا فحسب، أي مرتبطا بليلة الدخول وحدها، بل قد يتجسد أحيانا، في بدائل «رمزية» كما هو الحال في فعل النظر .

على أي حال، إذا نحن اعتبرنا المنظومة المرجعيّة اللغوية الأسطورية التي تضم بداخلها تسميات من قبيل : «طاهر»، «نجس»، «نقي»، «قذر» ؛ جاز لنا استنتاج كون العلاقة الجنسية تأتي في الدرجة الثانية من الاهتمام بالمجتمعات المغاربية بعد السلطة الضاغطة التي تمارسها تلك التسميات.

تتمركز كل الرهانات حول مدى القدرة على ممارسة الإخفاء، إخفاء، بالمقام الأول، كل ما تُحرّمه وتكبته المواضعات الاجتماعية، وبعد ذلك إخفاء كل أشكال التعبير عن الآليات التعويضية التي تلجأ إليها الرغبة الجنسية الأنثوية.

تكمن مفارقة الحجاب بالإثارة الجنسية التي يُرْسيها هو نفسه وبشكل رائع، بل إن كلمة «إرساء»، نفسها، لا تفي بالغرض عندما يتعلق الأمر بتِبْيان هذا «العَرْض المعكوس» والفعلي الذي يسِم بِمَيْسَمه، بشكل خاص، أشكال ممارسة الاستهواء بالمغرب الكبير.

بإمكاننا أن نعتبر أنّ مقولة الممنوع مع نظيرها الجنسي الأخلاقي هي نفسها التي تُدْخِلنا إلى مجال الرّغبة. إذا كان هنالك ممنوع فهنالك أيضا رغبة، ولا يمكن للمنع أن يَصْدر إلا عن أنا عليا لوَّامة ومُتشدِّدة. إن الرغبة بنت الغريزة الجنسية وهمزة وصل مع الهو وأي إنكار للبُعْد اللاشعوري معناه الإصرار على التشبث بخطاب العُمْي.

والحالة أن هذه العلاقة بالحجاب ما كان لها أن تكون لولا الصرامة المغالية التي يتعامل بها المجتمع مع هذا الموضوع، صرامة يتم تكريسها من خلال توسيع الهوة بين العالمين الذكوري (العالم الخارجي) والأنثوي (عالم الحميمية)، وأيضا من خلال أشكال المَنْع البصرية والتواصلية التي تُفرض عليهما عندما تجمعهما الأقدار في فضاء واحد.

من المعروف مثلا أنّ العازفين المكفوفين كان يُسمح لهم بإحياء حفلات موسيقية، بالمجالس السلطانية للخلفاء وفي حضرة الحريم والجواري، ولا يزال هذا جائزا، إلى اليوم من خلال ظاهرة المتسوِّلين المكْفوفين الذين لا يثيرون غضب ذكور البيت. ليس غريبا إذن أن يغذي شخص المتسوِّل ميثولوجيا العشق لدى العرب القُدامى. فالأعمى هو تارة مغني وتارة أخرى «مرسول حب» يبلّغ رسالة المحبوب إلى حبيبته، وبالأخص

إذا علمنا بأنّ الإرسال المكتوب كان، وحده، المتداول ؛ لأنه أسلم للمتحابين إذ يجنّبهما أي مفاجآت غير متوقعة.

حجاب ودعارة

إذا كانت «الفوائد الثانوية» للحجاب، بالنسبة للمرأة، أمرًا واقعا، وقد يتخذ أشكالا لاستعمالات متعددة ولربما ملزمة للحجاب، فإن توظيف العاهرة لهذه الفوائد في الممارسة العهرية هو شيء مؤكد.

يكفي أن نفكر في كلِّ هؤلاء النسوان العاهرات اللائي لا ينظمهن قانون رسمي والْمُسمَّاة «قْحْبات». نسوان يتصيَّدن زبناءهن في الشارع العام، ويرتدين، بطريقة مثيرة، الحجاب، سواء كان أبيضًا أم أسودا.

ولأن توظيفهن تطغى عليه المحاكاة فإنه يتراءى للعيان كما لو كان يعوق انفتاح مرتديته على العالم الخارجي. لكن ذاك مجرد انطباع إذ أن الزبون المتمرس سرعان ما يلتقط تلك الإيماءة المعقدة للعاهرة ثم يتدبَّر أمره بعد ذلك.

في هذه الحالة، يلعب الحجاب دورا مثيرا لمسلكية الاستهواء. فهو، بالنظر إلى قابليته للتجديد، من بين أكثر الملابس إغراء. وهكذا، فهو رغم خلفيته الأخلاقية التي تدعمها الأعراف الاجتماعية، يمكن أن يُوظَّف لغايات أخرى لا تتطابق مع أخلاق الجماعة، ويصبح، من ثمة، مِعْيارًا يميز بين النسوان أنفسهن. لكن، وفي الوقت ذاته الذي يُساهم في اختزال خصوصيّات المرتدية لصالح نوع من التماثل القطيعي، فإنه قد يُوقع الذكور في بعض المواقف الحرجة، وبالأخص منهم متصيّدو الرغبة الجنسية من بين صفوف المتحجبات. تحكي أغنية شعبية عن الاضطراب الذي حل بشخص أراد أن يغوي إحداهن فإذا به يغوي شقيقته... للخوف دور أيما دور عندما نتوجس من الظهور المباغت للأم من بين نسوان محجبات يعج بهن الفضاء العام.

من هنا هذه الثلاثية الْمُوحية عن الحجاب والأم والعاهرة. ثلاثية تؤدي إلى التساؤل الآتي : «ألا يمكن الخلط بين العاهرة المحتجِبة الفاتنة والظهور المحتجب الآخر والمباغت للأم يوما، هنا أو هناك، وهو ظهور لا يندرج ضمن هذا السياق؟» (سياق العهر).

هناك باحثون كثيرون بيّنوا العلاقة بين العاهرة والأم، أو بين العاهرة والأم غير الصالحة. نجد أصداء خاصة عن هذا المعطى في الكتاب الشهير لـ«Otto Weininger» : «الجنس والطَّبع» الذي خصَّص فصْلاً بكامله لـ : »العاهرة والأم»[30]. وعلى الرغم من أن «فرويد» أصْدر حُكْمًا قاسيا على هذا الكاتب الأصيل في كثير من مناحي كتاباته[31]، فإنه يتعين التذكير بأن هذه العلاقة تمثّل استيهاما قديما متجذِّرًا، بقوّة، في العقليات. فهذه الفئة من المغاربيين الذين يقولون بأنّهم لا يتوقعون أي «خير» من أنثى غير مُحجَّبة تعبِّر، بطريقتها الخاصة، عن انفعال مضطرب، أساسه الاعتقاد بأن الحجاب هو في الوقت نفسه عنصر إغراء وصلة وصل برمزية الأم.

ما عساه يكون سر هذا الحنين إلى مجهولة يخفيها حجاب، إن لم يكن هذا الشيء الذي لازال يحتفظ به به الكبت والتابو : أي الأم. عوَّدنا التحليل النفسي، باكرا، أن نرى في الإشكالية الأوديبية موضعا لتجلّ استيهامي للرغبة المحرَّمة كما أنّ الأدب، في أوْج عطائه، دال لجهة الاهتمام الذي أولاه لهذه المسألة، دون إغفال أنّ أدبيات التحليل النفسي لازالت تُردِّد صدى زمرة من المرضى الذين عبروا، بأنفسهم، عن رغباتهم المحرَّمة (المرتبطة بالمحارم) الكثيفة ومن خلال مقولة «الحجاب الأسود»[32].

الفيتيشيّة الجسديّة

يمكن معالجة مسألة الحجاب والجسد من خلال مقولة الفيتيشيّة. تنبثق هذه المقولة من استيهامات عديدة تحركها، أساسا، معادلات إسقاطية مرتبطة بالتّوظيف النَّرْجسي.

يجب أن نرى في هذا الذهاب والإياب للرغبة، وهي عملية معقّدة تتجسد في ثنائية الرغبة في امتلاك هذا الجسد الذي يُغطّيه الحجاب والرغبة الأخرى المعكوسة في تلافيه، والامتناع عن مباشرة مرتديته، انْبعاثا لأعراض أوديبية. وهكذا سوف يكون بإمكاننا القول بأن التوظيف الجديد للحجاب يتمثل في إنجازه دور الوسيط بين رغبة محرمة وإقرار بها من طرف الآخر (مرتديته) بحسبانها السبب المادي لذلك الامتناع (الذكوري). فيتيشية وسحر نجِدهما أيضا في الاستيهامات الجنسية التي يُغذِّيها الذكور إزاء الإغواء الشديد الحيوية للنساء[33] والتي تستوحي من الحجاب أنشط النوابض المحركة لها بحيلولته

دون الولوج «البصري» (على الأقل) لأماكن بعينها في الجسد الأنثوي، و بذلك يكون الحجاب قد بَعَّض هذا الجسد وساهم في «تشييئه» ؛ ومن ثمة، بالغ من حيث لا يدري في الطابع المثالي الذي يُضفى على هذه الأماكن الْمُجزَّأة عن باقي الجسد. وبطبيعة الحال، فإنَّ هذه الفُسيْفساء المرسومة على جسد الأنثى من قبل التمثلات الاجتماعية لا تقل، بدورها، أهمية وحدّة سواء نالت المديح أو الهجاء. نتبيَّن صورًا عن هذه الأمثلة في التوصيفات الشعرية لـ»عيْني الأنثى» التي تُوظِّف كل الرصيد العاطفي للذكر. فهما «كبيرتان وسَوْداوان»، «عيني شادن (ولد الظبية)»، «عيني الغزالة»، أو «عينان مُتوحِّشتان» يُحيط بهما «حاجبين حالكي السواد»، «ضفيرتان خَصِيبتان». أما الوجه فيصبح في لغة الشعر «لوزة»، والأهداب «صفًّا من السهام المعتدية» قبل إقدامها على الهجوم».

وهاكم مثالا عن درجة حدة الرغبة التي تتخذ الحجاب كموضوع لها، يقول «كاتب ياسين» : «عندما يسقط عنها حجابها لم يعدلي ما يكفي من القوة لِرَفْع شعرها»[34].

أما الفم، وهو المنطقة الجِنْسيّة الأولية، فإنه يتحمل - بالإضافة إلى المنع الصارم من مشاهدته - كَبْتًا من نوع خاص[35]. أليس هو البديل عن الفرج النسوي بامتياز؟ تتردد، باستمرار، هذه الصورة «الجنسية» في الفحش الكلامي المتداول، كما أنّ جملة من المواضعات التي لها طرقها الخاصة في فَكِّ الطّلاسم وأماكن انتعاشها رأت النور وازدهرت[36].

قبل إغلاق هذا الفصل، سنذكِّر بأقوال لـ»فرانز فانون» التي تتناول، بالتدقيق، العلاقة المعقّدة للمرأة بحجابها.

يصف هذا المقطع الإحساسات التي تسْكُن امرأة أُزيل عنها حجابها : «انْطباع عن جسدٍ مُمزَّق، مقذوف به على غير هدى، تبدو الأعضاء وكأنها مُمدَّدة إلى ما لا نهاية. عندما تَهمّ جزائرية باجتياز شارع قد يخطئ الملاحظ طويلا في تقدير المسافة التي ستقطعها. يبدو الجسد الذي رُفِع عنه الحجاب وكأنه هربان، وكأنه أجزاء مُفكَّكة. يسودنا انطباع أمام أنثى غير محجّبة وكأننا أمام كائنٍ مرتدٍ للباس لكن بشكل رديء، بله كائن عارٍ من أي لباس. إنه إحساس بالنقص يتم استشعاره بحدة قوية سواء من

طرف غير المحجبات أو من طرف وسطهن». ويخلص إلى القول : «إنَّ غياب الحجاب يضع في مهبّ الريح كل الخطاطة الجسدية للمرأة الجزائرية»[37]. بطبيعة الحال، يتعلق الأمر هنا بإدراكات حسية ناتجة عن توافق اجتماعي حول هذا اللباس الذي نسميه حجابا. لكنها تساعدنا على إدراك هذا الطابع المعقد لعلاقة الحجاب (هو في الحقيقة، «فائض من اللباس») بجسد الأنثى وبالجنس عموما.

في المحصِّلة، يمكننا القول، إن الخطر المحتمل المستشعر دائما (لنذكر أنه ذو طبيعة نفسية أساسا) من خلال السلوكات وطقوس «الحماية» المختلفة وهاجس «انحراف الأنثى»، بل وتسامي عدد من الأولاد ؛ كلها عناصر تساعد على فهم الرهانات الاجتماعية والنفسية اللاشعورية للحجاب.

إنَّ الأصل الاشتقاقي لكلمة «حجاب» يكشف عن أشكال القرابة الموجودة بينه وعدد من الممارسات الجنسية الشائعة بالمغرب الكبير. إنّ هذا التطابق في الدلالة هو المسؤول عن توظيفه في المجال الإظهاري والمجال الرمزي لسوق الدعارة وأخيرا في الاستعمالات الفيتيشية.

ختاما، يمكن للحجاب والجنس أن يُشكِّلا شبكة قراءة مناسبة للأسئلة الكبرى للأنثروبولوجيا الجنسية بالمغرب الكبير. ويتوقف ذلك على جعْلهما يتبادلان صدى معقولا ومفهوما.

الإحالات والهوامش

1 - تجده في : «التحليل النفسي للنار»، كاليمار، باريس، 1938.

2 - لا يتعلق الأمر هنا بالمغرب الكبير بمعناه الجغرافي فحسب. الأمر أبعد من أن يكون كذلك، إذ إن الممارسات الثقافية تتجاوز، كثيرا، إطار التاريخ. نفهم هنا مقولة «المغرب الكبير» في ما لهذا من عمق وما يختزنه من عناصر ثوابت متجددة. يتعلق الأمر بتاريخ حضارة («عربية-إسلامية»؟)، تنوع التبادلات بين الأمم المختلفة في العالم العربي والغربي والمآل المشترك لجماعة تستعمل لغة، دينا وماضيا واحدا.

3 - الأعمال التي تناولت إشكالية الحجاب، كثيرة ووافرة. سنكتفي هنا بإيراد العناوين التي اطلعنا عليها، باستثناء تلك التي سنشير إليها لاحقا :

أ) صلاح الدين بوطرفة : «الحجاب»، في : مجلة معهد الآداب العربية الجميلة، تونس، العدد : 104، 4/ 1963، ص.ص : 297-321.

ب) فرانز فانون : «السنة 5 للثورة الجزائرية»، ماسبيرو، باريس، 1975.

ج) فضيلة المرابط : «المرأة في العالم الثالث : حالة المغرب الكبير»، في : «الموسوعة العالمية»، باريس، 196، الجزء : 6، ص.ص : 1007-1010 (مادة : «امرأة»).

د) ش. اوكـــواك كزّال : «فستان ولباس المتزوّجة في تلمسان»، في : ليبيكا، الجزائر، المجلد : 18، 1970، ص.ص : 253-268.

هـ) أ. طآلك : «الاستعمالات المختلفة للحجاب في مدينتيْن إيرانيتيْن»، في : أشياء وعالم، باريس، II، 1970ن ص.ص :95 -116.

و) جيرمن تيون : «النساء والحجاب في الحضارة المتوسطة»، والذي نُشير كذلك في : «مختلطات حول شارل أندري جوليان»، في : دراسات مغاربية، P.U.F.، باريس، 1964، ص.ص : 25-38.

ز) للكاتب نفسه : «الحريم وأبناء العمومة»، سوي، باريس، 1966، (فصل : XI، «النساء والحجاب»، ص.ص : 199-212).

ح) راددوفو : «حول الحجاب في الشرق القديم»، ص.ص : 397-412، في : المجلة الإنجيلية، العدد : 49، باريس، 1935.

4 - اعتمدنا هنا على المعلومات التي جمعها «جوزيف شلحود» والمدونة في مقال : «حجاب» في «موسوعة الإسلام»، ص.ص : 370-372، لِيْد، و. ج. بريي، مطبوعات ميزنوف ولاروس، باريس، 1971، المجلد : III. يسجل ج. لوسرف» بصدد الحجاب ما يلي : «إن الحجاب المستعمل والشائع في الحضارات الآشورية، الحثية «hittite» والفارسية وكذلك عند العِبريين، الإغريق والرومان والشائع أيضا عند السوريين معروف في الجزيرة

العربية على عهد النبي الذي فرضه على زوجاته نظرا لْمَرْتبتهنّ الاجتماعية. إنه إذن مقتبس من حضارات أخرى وله صلة بممارسات هندامية ذات طابع أرستقراطي تعمَّمت، بعد ذلك، لا محالة مع توالي الغزوات الإسلامية». في : «ملاحظات حول العائلة في العالم العربي والإسلامي»، ص : 56، أرابيكا، المجلد : III، 1956.

5- عبد الرازق، أحمد : «المرأة في عهد المماليك بمصر»، القاهرة، المعهد الفرنسي للحفريات الشرقية.

6 - المرجع نفسه أعلاه، ص.ص : 114-115.

7 - المرجع نفسه أعلاه، ص : 370.

8 - أو «الحجاب الحاجز».

9 - بالنسبة للمتصوّفة، الحجاب كل ما يحجب الغاية المبتغاة، كل ما من شأنه أن يجعل الإنسان عاجزًا عن الحلول في الذات الإلهية. «إنه رداء موضوع بين الباحث وموضوع بحثه، بين المريد ورغبته، بين الرامي وهدفه»، كما يقول الحلاَّج. وفي موضع آخر يقول : إن الحجاب حاجز يفصل بين عالمين : عالم العارفين وعالم الجاهلين (من : «ديوان الحلاج، القصيدة الخامسة).

10 - ولكن أيضا للطوارق. هذا الشعب الذي يُسمى بالضبط «الْمُلَثَّمون» (كُلْ تَكلموست، بالطوارقية)، وفي إيران «التشادور»، وفي الهند «بورداه». حتى لا نبتعد عن موضوعنا، سوف لن نورد إلا الأعمال التي أنجزت حول لثام الطوارق. انظر : ابن خلدون : «تاريخ الأمازيغ والأسر المسلمة الحاكمة في إفريقيا الاستوائية». يقول : «(...) عند جبل القمر ويسمى نيل السودان ويذهب إلى البحر المحيط فيصب عند جزيرة أولئك، وعلى هذا النيل مدينة سلا وتكرور وغانة، وكلها لهذا العهد في مملكة مالي من أمم السودان، وإلى بلادهم تسافر تجار المغرب الأقصى، وبالقرب منها من شماليها بلاد لمتونة وسائر طوائف الملثمين ومفاوز يجولون فيها...» ابن خلدون، المقدمة، ص : 43، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع. انظر أيضا : هـ. لوط في «حول اللثام عند الطوارق وآيت تدّا» في : «Notes Africaines»، داكار، العدد : 52، 1951، ص.ص : 108-111. وأيضا : ف. نيكولا : «لثام الطوارق»، في : ذاكرات (I.F.A.N.A)، داكار، العدد : 10، 1950، ص.ص : 492-502.

11- وهو ما يمكن تبريره، على الأرجح، على مستوى التاريخانية الخطّية فحسب. فحسب شلحود الذي أشرنا إلى مقالته أعلاه، «أصل كلمة «حريم» تركي وتعني المرأة وقد تسرب إلى مختلف اللغات الأوروبية تحت صيغة : «Harem».

12- كتب كل من ر. دوكلواتر ول. دبزي مقالا يجب على كل بحث حول العلاقات العائلية الداخلية في المغرب الكبير، أن يرجع إليه. في هذا الإطار يميزان كلمة «عائلة» عن أسرة ويعطيانها معنى الأسرة الكبيرة المكوَّنة من اتحاد مجموع الأسر الضيقة «بيت» تجمع الأب والأبناء المتزوجين أو حتى الإخوان وأبنائهم المتزوجين». في حوليات إفريقيا الشمالية، ص.ص : 29-30، C.N.R.S.، 1963.

13- «يصلح نفس جذر الكلمة ح. ر. م. للتعبير عن الحدود بين المقدس والمدنس، وللتعبير، أيضا، عن التوقير الذي ندين به لِمُسنّ أو لشخص وازن (احترام)، وكذا الاحترام الواجب تجاه الزوجة «حُرْمة» وحميمية البيت «حريم»، كما يكتب ذلك، جوزيف شلحود، في «بنيات المقدس عند العرب»، باريس، ص : 64.

14- ريا سالمة : «الحريم ومسلمو مصر»، ص : 2، مطبوعات فيليكس جوفين، باريس، 1902.

15- «العلامات الأولى» واقعة إثنوغرافية معترف بها ومعروفة منذ زمن طويل. فمجموعة بكاملها من الطقوس تصاحب افتتاح عمليات الحرث والزرع والحصاد، كما أن الأحداث الكبيرة في الحياة (ولادة، بروز الأسنان الأولى، الختان، الزواج، الخ...) غالبا ما تتم إحاطتها بالتحوطات نفسها. لاطلاع أكبر وأعمق، راجع نتاجات كل من فرازر، فان جنيب «Gennep»، ليفي برول ؛ وبالنسبة للمجتمع المغاربي راجع : سِيرفيي ودودوتي «de Douté».

16- حسب الاشتقاقات الاصطلاحية التي أشرنا إليها سابقا.

17- من بين الأدبيات المختصّة في هذه المسألة ؛ راجع : العُرْي واللباس لـ : «آلان مارك ديكامبس «Descamp، ص : 231. المطبوعات الجامعية، باريس، 1972.

18- ج. س. فلوجل «Flügel» : «حول القيمة الوجدانية للباس»، ص : 159، في : المجلة الفرنسية للتحليل النفسي، III، 1929.

19- الذهنية السائدة لازالت تتعهد علاقة «احترام» فيما يخص «احترام» مع العائلة، إلا أنه مع التحديث الذي بدأ يمس المجتمعات المغاربية بقوة سيتعين إعادة النظر ربما في إطار من النسبية حتى في هذه المسألة.

20- نفيسة زردومي : «أطفال الأمس»، ص : 212، مطبوعات ماسبيرو، باريس، 1979.

21- المرجع نفسه أعلاه، ص : 212.

22- راجع : جوزيف شلحود : كلمة «حجاب»، المرجع مذكور أعلاه، ص : 370. يتعين أن نعرف، مع ذلك، أن التوازي بين حجاب-غشاء بكارة يتجاوز حدود السياق اللغوي العربي-المغاربي. يقول فرويد في ملاحظة حول "L'Homme à Loups" (في خمس تحليلات نفسية، ص : 403، مطبوعات P.U.F.، 1971) الذي له علاقة مع استيهام الولادة -هذه التي تتم عبر افتضاض حجاب الغشاء الرحمي- بما يلي : «إن المعنى الثانوي الممكن، والذي قد يمثل الحجاب بمقتضاه غشاء البكارة الذي يتمزق لمجرد دخول الأنثى في علاقة جنسية مع الرجل، أقول : إن هذا المعنى لا يتطابق تمام التطابق مع شروط شفاء المريض ولا علاقة له بحياته الجنسية. فالبكارة ليست لها أي أهمية بالنسبة إليه». من السهل استنتاج أنه، وفي الأوساط التي تكتسي فيها البكارة أهمية خاصة، فإن التوازي أو التعادل بين الحجاب والغشاء سيكون أكثر أهمية...

23- ج. بوريس : «وثائق لغوية واثنوغرافية حول منطقة في الجنوب التونسي» (نفزاوة)، مطبوعات أدريين ميزنوف، باريس، 1951.

24- المرجع نفسه أعلاه، ص : 146.

25- أنيسيت كاشامورا : أسرة، جنس وثقافة («محاولة حول العادات الجنسية وثقافات شعوب البحيرات الكبيرة الإفريقية»)، ص : 98، مطبوعات بايو، باريس، 1973.

26- راجع : إرنست جونز : تحليل نفسي، فولكلور، دين، «محاولة في التحليل النفسي التطبيقي»، المجلد : II، ص : 18، مطبوعات بايو، باريس، 1973.

27- ادموند دوتي : «السحر والدين في إفريقيا الشمالية، ص : 294، مطبوعات أ. جوردان، الجزائر، 1909.

28- سيغموند فرويد : «محاضرات جديدة حول التحليل النفسي»، ص : 174 (محاضرة : الأنوثة، 1932)، غاليمار، باريس، منشورات «أفكار»، 1971.

29- هناك دراستان مثيرتان حول موضوع الحب عند العذريّين :

أ - مقالة «العذرية» في «موسوعة الإسلام».

ب) ت. ل. جديدي : «شعر الحب عند العرب : حالة العذريين، مطبوعات S.N.E.D.، الجزائر، دراسات ووثائق، 1973.

30- «أوتو وينينجر» : الجنس والطبع، مترجم من الألمانية : د. رينوض، باريس، مطبوعات : L'Age de l'homme، 1975.

31- يكتب فرويد : «فينانجر : هذا الفيلسوف الشاب الموهوب جدا، ولكن الذي كان يعاني من اضطرابات جنسيّة، انتحر بعد أن كتب كتابه المثير : «جنس وطبع»، تعامل مع اليهود والنساء، في فصْل من فصول هذا الكتاب، بعَداء

مماثل وأحاطهم بأنواع الذم ذاتها. إن فينانجر، باعتباره عُصابيا، كان يخضع في هذا السلوك لعُقد انحدرت إليه من طفولته». من : «خمس تحليلات نفسية»، ص : 116، مطبوعات P.U.F.، باريس، 1971.

31- بدأنا نعرف، منذئذ، التوازي الموجود بين «الحجاب الأسود=حداد=موت الأب=حرية الأم»، هذا التوازي الذي يُهيْكل الصراعات الداخلية التي يعاني منها عدد من العُصابيين. يورد «جورج كروديك» في كتاب :

«Le livre du ça (Au fond de l'homme، cela)»، والذي ترجمه من الألمانية «ل. جوميل»، ص.ص : 145-144، مطبوعات غاليمار، باريس، 1963، حالة مهمة جدا تظهر فيها، بوضوح، العلاقة بزواج المحارم، بفضل التداعيات الآتية من مقولة «غلالة الوجه». ولو أننا لا نعتبره مطابقا تماما للواقع المغاربي، إلا أننا نورده، مع ذلك، للفائدة التي قد لا يخلو منها.

32 - لكن قد تكون النساء أيضا مسؤولات عن تصرفات من هذا النوع كما هو وارد في النصوص الدينية. يتحدث البخاري في هذا الصدد عن الآية القرآنية التي تلزم المؤمنات بارتداء الحجاب : **﴿وقل للمؤمنات يغضضن أبصارهن ويحفظن فروجهن﴾**. يعقب البخاري على هذه الآية قائلا : «خائنة الأعين من النظر إلى ما نُهِيَ عنه». صحيح البخاري، كتاب الاستئذان، باب قوله تعالى من **﴿يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم﴾** الآيات. الجزء السابع، ص.ص : 163-164.

33- في : «Le cercle des représailles»، ص : 157، مطبوعات لوسوي، باريس، 1959.

34- هذا هو السبب الأساسي، إن لم نقل الوحيد، الذي تتذرع به الأرستقراطية الطوارقية لتبرير الاحتفاظ باللثام على مستوى الفم.

35- ستجد شروحات موسَّعة في كتابنا : «الجسد في إطار التقليد بالمغرب الكبير»، مطبوعات P.U.F.، باريس، 1984.

36 - في : «سوسيولوجية ثورة»، 1968، (الطبعة الأولى، 1959)، السلسلة الصغيرة لماسبيرو، ص : 42. باعتباره للحجاب أداة إيديولوجية-سياسية، ينير «فرانز فانون»، جزءا من لغز الأنثى بالجزائر، ومن ثمة، مجموع الروابط الذاتية التي تتعهدها المرأة التقليدية العربية مع حجابها، وهو لباسها الفيتيشي.

الفصل الخامس

أدب الجنس في الثقافة العربية الإسلامية

1- الحيز والامتداد

يعتبر أدب الجنس في الثقافة العربية من أخصب آداب الجنس في العالم. ففضلا عن الشيخ محمد النفزاوي الشهير[1]، وهو المتخصِّص في هذا الجنس الأدبي في القرن السادس عشر والمزداد بنفزاوة بتونس ولا زال ما كتبه حول هذا الموضوع يسيل مدادا ويستحث شروحات وتعاليق كثيرة، نجد المولى أحمد بن سليمان (الملقب بابن كمال باشا) وهو معاصر للنفزاوي (1573م موافق 940هـ)، ومؤلف كتاب «رجوع الشيخ إلى صباه في القوة على الباه»، ويمثل، لوحده، برنامجا قائما بذاته في هذا الباب.

أما «رشف الزلال من السحر الحلال»[2]، فهو كتاب جامع للنوادر الجنسية من تأليف العالم عبد الرحمن بن كمال الدين أبي بكر السيوطي الذي عاش في النصف الثاني من القرن الخامس عشر (1445-1505). ويعتبر كتاب «ألف ليلة وليلة» المشهور جدا بالغرب من أقدم هذا النوع من الكتب جميعا، إذ يعود تاريخ ظهوره إلى القرن العاشر الميلادي ؛ وهو كتاب يكشف عن أشكال من الإباحة الجنسية[3] متداولة بالمجتمعات العربية بخاصة، وفي مجموع البلدان الإسلامية بصفة عامة في ذلك العصر.

إن ما أسماه الكاتب «جمال الدين بن الشيخ» بـ«الإنعاظات الشهوانية» في معرض حديثه عن «ألف ليلة وليلة» ؛ لا يمثل إلا بُعْدًا خالصا لهذه الحشمة الْمُبالِغة والميَّزة التي لن تعمل القرون الموالية لقرن ظهوره سوى على تكريسها، وستعود إليها لاحقا[4].

أخيرا، في فجر الإسلام بالحجاز واليمن، انتعش الحب العذري وازدهر، ولم تكن تعوقه إلا الحواجز النفسية والمادية الناتجة عن حجْب أو احتجاب الأنثى عن أعْيُن

الذكور[5]. وهذا ما حدا بثلة من الشعراء إلى الإدراج اللبيب لأمور الجنس والإيروطيقا، بشكل عام، في أشعارهم من خلال موضوعات متواترة الورود من قبيل الشذوذ الجنسي الواقعي أو الاستيهامي (التعويضي)، ونخص بالذكر هنا عمر الخيام[6] وأبو نواس[7]. إلا أن أشعارهم -والتي هي ضرب من التباعد إزاء موضوع الرغبة من خلال النظم الشعري- لم تنجح في تحقيق تغيير ضروري في العقليات حول هذه الموضوعات، ولم تشفع لهم بتجسيد نزوعاتهم اللِّواطية على أرض الواقع. بكلمة واحدة، نحن أبعد ما نكون، في هذه الحقبة من أدب الجنس عند العرب ومن الشبقية (الإيروطيقا) العربية الكلاسيكية، عن شبقية فاعلة وملموسة.

2 - الشُّخوص

جدير بالملاحظة أن الشخوص المركزيين في الموروث الشبقي العربي يكشفون عن أنفسهم ؛ ونجد، من بينهم، شخص الوزير الأعظم الذي يحتل المكانة الأساسية عند كُتَّاب هذا الأدب. يقوم هذا الشخص بوظيفة مُحدَّدة تتمثل في كونه نقطة توازن اجتماعية (إن لم نقل قوة مضادَّة)، إذ يرْفُد الاستيهامات الذكورية للحكام بقوة إضافية لا يُستهان بها.

الوزراء العظام هم بمثابة سلاطين صغار يستمدون قوتهم وسطوتهم من سلطة وسيادة الخليفة الحاكم، وهي سيادة نادرا ما تستمد تأثيرها من الإيمان الديني ومراعاة القوانين، إذا استثنينا ثلة من الخلفاء المشهورين - كما هو شأن الخليفة هارون الرشيد- الذين يجسدون كل ميزات المثل الأعلى الجماعي[8].

ينحدر شخص «الوزير الأعظم» من عامة الناس ويُمثّلهم في مجلس الخليفة، وغالبا ما يكون أمثاله، في هذا السياق، لا يكترثون بالأحاسيس والمشاعر التي تتولى الاجتهادات والمقاصد الفقهية، بدورها، كَبْتَها واستبعادها. يُسْهم هذا الشخص[9]، وهو قبل كل شيء إما عون عسكري أو وزير سابق أو عبد حديث العهد بالحرية، في استيهام جماعي مفروض أن تكون التعادلية فيه بمثابة أسّ الصرح الاجتماعي وهو ما يُفنّده الواقع. عموما إذا حدث أن مارس الوزير الأعظم جنْسًا مع واحدة من نساء سراري العائلة الحاكمة، فإن القانون السائد لن يتردد في توبيخه ومعاقبته بكل قسوة. ما

عاد الإخصاء ذكرى قديمة في التمثلات الجماعية للناس ولا جزءًا من متخيّل وموروث لا شعوري ؛ إنه يصدر، أساسا، عن ممارسة واقعية لحدّ القصاص الذي تعبر المجتمعات التقليدية من خلاله عن مدى قساوة عوائدها إزاء كل من سوّلت له نفسه المس بتوازناتها الداخلية.

في هذا السياق، لا مجال لانتهاك التعاليم الجاهزة أيا كانت التبريرات والذرائع إذا أخذنا بالاعتبار أن المسلّمة الأساس، داخل هذا العالم التراتبي والفيودالي[10] بصفة خاصة، هي تحريم التبادل وتكريس مبدأ الإقصاء، ولسان حالها يقول : «ما يملكه السيد حرام على العبد».

الشخص الآخر المنحدر من الشرائح الاجتماعية الدنيا هو شخص الفقير المدقع، وقد يكون متسولا أو قائما بأعمال سُخْرة ويُسهم، بدوره، في هذه المشاهد التي يقدمها المتن الشبقي العربي. ومن خلاله، تظهر للعيان هذه العلاقة الغريبة بين الجنسي كفضاء للانتهاك والسلطة باعتبارها مستوى قمعيا، و الليبيدي المجتمعي، بين المسموح به والممنوع.

إن المتسوّل، وقد يكون، في بعض الحالات، أعمى (والعمى قد لا يعني، في سياق هذا الأدب، مجرد عمى العينين، بل والعجز عن النظر الذي يؤكد كبت الشهوة الجنسية) هو شخصية أساسية في سيرورة الإغواء. فهو يلعب دور الوسيط بين العاشق والمعشوق، ومن ثم فهو أعلم الناس بكل الأسرار الدائرة بينهما، ويقتضي ذلك التعامل معه تعاملا من نوع خاص.

المرأة داخل هذه المشاهد الشبقية تمثل مكانة مركزية في لعب أدوار ثانوية، وتقع بمنطقة الظل، ولا شيء يؤشر على ضرورة الرفع من شأنها في علاقتها بطلبات الآخر على الرغم مما قاله أحد المفكرين المعاصرين من أن القيمة الجسدية للرجل تتضاءل أمام المرأة الخبيرة بشؤون الجنس[11].

حتى الآن، نُسِجت كل الخيوط الأساسية في نسيج الرواية. كل ما تبقّى هو تأثيث المشهد بشركاء هامشيين آخرين بمستوى تغذية ورفد عناصر الخيال فيها، وهؤلاء هم : الخادمة العجوز موالية كانت أم معادية، مادية أم سمحاء، وترمز إليها الشخصية الملتبِسة للمومس التي من الوارد أن تعود لممارسة وظيفتها الأصلية (وصيفة)، أو يُستعان بها في

مجال خبرتها بأمور الجنس. بجانبها، نجد بوَّاب القصر وجمهورا من الحريم يعاني من حرمان جنسي شديد وزُمَر من الخدم والحشم مخلصين أشد الإخلاص لأولياء النعمة على غرار إخلاص الْمَخْصيين الذين يعوّل عليهم ذكران القصر أيما تعويل.

بقي شخص الرجل ويجسده في هذه المشاهد الشبقية شخصان وهما : الملك ويُبالَغ في تصوير مقدراته وسلطاته، ويعكس صورة شبح ذكوري خال من الأحاسيس وفاقد لكل بُعْد روحي ومنصرف كلية لجاهه وماله وعاجز عن الإحساس بالمعاناة وبمزايا خليلاته. تقدمه روايات أخرى في صورة رجل جشع، كل ما يقوم به مكشوف للعموم حتى ما يشمل منه طقوس الغسل الضرورية لمضاجعة هدفها الإنجاب. بكلمة واحدة، نحن إزاء كائن فاقد للذكورة وضعيف الشخصية، يجسد على أرض الواقع، معادلة سلبية ومردودة.

يحدث تحول نوعي في هذه المشاهد ببروز نمط آخر للرجل، نقيض البطل. مع هذا الشخص، سيندرج الطابع الانفجاري للشبقية العربية، وبدقة بالغة، في نظام (أو «لا نظام») الحكي الأدبي[12]. ونحن نتساءل، ألا يتعلق الأمر من خلال هذا الشخص، بهؤلاء البؤساء الباحثين عن حقٍّ ما لهم، والمغمورين، لكنهم يتمتعون بفحولة رهيبة تجعلهم يستفيدون، بشكل مفارق ظاهريا، من امتيازات الرجل الأسمى، ويقطفون من ثمار القرب من النّسوان المخصصات أصلا للأسياد وللأسياد فحسب؟

تكشف الدينامية الجنسية عن ملامح كاريكاتورية، لكن لا يتعلق الأمر، في هذه المرحلة، إلا بكاريكاتور تمثل فيه العناصر العديمة القيمة والخيالية، تلك الأسلحة الضرورية من أجل ثورة انعتاقية ذات أصول فوق شعورية وموغِلة في الْبُعد.

وعندما يُمْعن الراوي في التفاصيل، يصف لنا أيضا جمهورا من الرعاع دائم الاستعداد لإشباع المرأة العاشقة والمفتقدة للوصال، وأحسن من يعبر عن هؤلاء هو شخص «بوهلول» أو مُغفَّل المدينة الذي لا يفهم إلا بعد فوات الأوان، نوايا عشيقاته والمتيَّمات به من جواري القصر اللائي يطلبن منه ملاعبتهُنَّ، وشخْصُ «بوهلول» يتحول، دونما علم منه، إلى موضوع لاستيهامات نسوان صَموتات في إمبراطورية الأمير. ورد عنه في «الروض العاطر» ما يلي : «ثم إنه رقد لها كما ترقد المرأة للرجل

وإيره واقف كالعود، فارتمت عليه ومسكته بيده وجعلت تنظر فيه وتتعجب من كِبَره وعظمه، فقالت : هذا فتنة النساء، وعليه يكون البلاء يا بهلول، ما رأيت أكبر من إيرك، ثم مسكته وقبلته ومشته بين فرجها، ونزلت عليه، وإذا به غائب لم يظهر له خبر ولا أثر. فنظرت فلم تر منه شيئا يظهر ؛ فقالت : قبَّح الله النساء، فما أقدرهنَّ على المصائب، ثم جعلت تطلع وتنزل فيه وتغربل وتكربل يمينا وشمالا، خلفا وأماما إلى أن أتت الشهوتان جميعا، ثم إنها مسكته وقعدت عليه وأخرجته رويدا رويدا وهي تنظر إليه وتقول : هكذا تكون الرجال، ثم مسحته وقام عنها»[13].

3- السيناريو

تتشابه السيناريوهات في كل كتب الجنس العربية. تفتتح الرواية حكيها بعلاقة زواجية غالبا ما تكون هشة وفاقدة للتماسك وبشخوص هم الملك والملكة ورجل من القصر عليم بكل أسرارهما، وقد ترد، في سياق الحكي، امرأة من نسوان الحريم (الجواري) أو خادمة تؤدي دور الوسيط. أما الملابسات العامة فتبدو، بدورها، محدودة يتصدَّرها الفتور الجنسي للملك أو السلطان وبذْخ ترْفُل فيه الملكة وبمعيَّتها رجل فحل فحولة أسطورية اختارته الملكة ليخوض معها غمار مجد هذياني غير مسبوق. أما نتائج كل ذلك فهي معروفة سلفا. يعلن الملك المخدوع من قبل الملكة أن زوجته مرتدة وفاسقة ويُطلِّقها ويُقدِّمها قربانا على مذبح الخيانة المفضوحة.

يتعلق الأمر هنا بمآل مكرور يعاود الظهور وفق السيناريو نفسه. تُساهم قصص «ألف ليلة وليلة» مساهمة كبرى في بلورة هذا المقتضى الروائي الذي يتضافر فيه العنف والنماذج الذهنية المكرورة والمتجذرة في العقلية العربية. أما الغَيْرة، بصفتها العنصر المائز للشخصية العربية، فيتبدَّى، عبر هذه الروايات والقصص الشبَقيّة بحسبانها السلوك النموذجي السائد أكثر من غيره.

4 - الشّبقي

من أجل معالجة هذه النقطة، فكَّرنا في مقاربة ثلاثية نُقسمها إلى :

- أولا : شبقيّة الفعل.
- ثانيا : شبقية التكوين.

- ثالثا : شبقية-الرمز.

تتجلى شبقية الفعل أو الشبقية الممارسة في عنصر سردي أساسي، وتتكشف وظيفتها في فعل الربط والجمع. إلا أنه ربط نصي أساسا، ولئن كان يفيد الطريق الملتوية للخيال، إلا أنه لا يرقى إلى مستوى وصف حامل لدلالة. وبالرغم من ذلك، فإن شبقية الفعل تحقق استمرارية لن تكون آلية التعاقب الشكلي، في غيابها، إلا كشفا طوبوغرافيا مُهَلْهَلاً وهَشّا.

بادئ ذي بدء، سيكون من الأنسب الإحاطة بالبعد الأوقليدي للفضاء الشبقي (وبخاصة، جانب «الجسد» فيه)، واستكشاف الممكنات الذاتية لفائدة الغايات المفترضة للإحساس العِشْقي.

بعد ذلك، لا يعدو أن يكون الاستعمال الدقيق لِ»المدّة» باعتبارها مرحلة أساسية في شبقية الفعل سوى جملة إجراءات، من قبيل حجم العضو التناسلي الذكوري والأنثوي الضرورية لنشوة جماع لا تنقطع.

على هذا المستوى، تتدخَّل المتوالية الحسابية : ذلك الدوار الصاعد للعلمويّة المنتصِرة في ذلك العهد[14]، وتكون مقياسا يُقاسُ بها العدد الأكبر من الجِمَاعات الضرورية لكل توصيف شبقي يستعصي تصنيفه ضمن الخيالي أو الواقعي. ويكفي مثال واحد لتوضيح هذا المعطى :

وحتَّى أبو الهيلوج قد قام إيره	ثلاثين يومًا من تقويّة البصل
وأيضا أبو الهيجاء قد افتضَّ ليلة	ثمانين بِكْرًا عن تمام ولم يكل
وكان أبو الهيجاء يأكل حمصا	ويشرب لبن النوق ممزوجًا بالعسل
ولا تَنْسَ ميمونا فقد بلغ المنى	على نكحها خمسين يوما بلا مهل
فما برح الميمون يَوْمًا لشرطها	وزاد على الخمسين عشرًا ولم يمل
وكان غذاء العبد ميمون دائما	مخاخ اصفرار البيض بالخبز إن أكل[15]

نجد هذه الأهمية الخاصة المعطاة لأحجام الأعضاء التناسلية الذكورية أيضا وبشكل منتظم، عند المتخصّص العربي في أمور الجنس العلامة عبد الرحمن السيوطي ؛ يقول : «وأكيف الأيور اثنا عشر أصبعا، وهي ثلاث قبضات، وأقلها ستة أصابع، قبضة

ونصف ؛ فمن الرجال من عنده اثنا عشر أصبعا وهي ثلاث قبضات، ومن الرجال من عنده عشر أصابع وهي قبضتان ونصف، ومنهم من عنده ثمانية أصابع وهي قبضتان، ومنهم من عنده ستة أصابع وهي قبضة ونصف، فمن كان عنده أقل من هذا لا خير للنساء فيه»[16].

أما شبقية التكوين فلها غايات تربوية، هي بيداغوجيا جنسية مخصَّصة للشباب من أجل تعويض النقص الذي تشكو منه ثقافتهم الجنسية. تستعين هذه المعرفة الشبقيّة بالاستعارات بصفتها حاملة لدلالات لا باعتبارها وسائل توضيحية فحسب.

لنُسجّل هنا أن أدب الجنس في الثقافة العربية يتم تناقله وتدبيره من خلال المكتوب فحسب الخالي تماما من الصور على الطريقة اليابانية أو الصينية أو حتى الهندية، والمصاغ أحيانا في أسلوب نثري وأحيانا أخرى في قالب شعري. نجد في هذا المكتوب الشبقي أيضا مقارنات طبيعية تضفي على بلاغته مسحات هرطقية جلية بدرجات متفاوتة، كما أن المقارنات الجنسية بين البشر والبهائم كانت موضوعا أثيرا في المجون اللفظي والتشكيك في القدرات الجنسية للرجل.

وأميرات الأدب الجنسي العربي يُلفتن الانتباه أيضا باستحلالهن وممارستهن للجنس مع البهائم، مكسّرات بذلك وهم الفحولة الذكورية التي طالما تغنّت بها الأشعار وسار بذِكْرها الرّكبان. وفعلتهن هذه تترجم أكثر من غيرها ما كانت المرأة العربية تعانيه من حرمان جنسي، وهي واقعة تفتح الباب واسعا، في هذا الأدب، أمام شتى استيهامات الخيال. يقول المولى أحمد بن سلمان في «رجوع الشيخ إلى صباه» : «يُروى أن ملك الزنج أرسل جيشا لمحاربة عدو له، فلما وصلوا إلى العدو وقاتلوهم وهزموهم وظفروا منهم بجارية لذلك الملك، وقد كان غضِب عليها، فاعتزل فراشها، فرأوا حُسنها وجمالها، فقالوا : ما أصلح هذه إلا للملك، فقالت : والله ما أصلح له، قالوا : وكيف ذلك؟ قالت : لأن مولاي أمر غلمانه بمجامعتي وهم ثلاثمائة نفر، ففعلوا وأتوا عليّ كلهم، وما نفذت شهوتي ولا نقصت ولا انحلّت. فأمر بأن أُنفى من المدينة، فقلت للذي تولّى ذلك مني : أخرجني عنها، فلما خرجتُ رأيتُ حمارا وثب على حمارة وقد أدلى، فلما رأيته كذلك لم أملك نفسي شيئا، فطردتُ الحمار عن الحمارة وبركت له، فوثب علي بإير لم أر قطّ مثله، فيا ليت أيّور الناس مثله. قال : فلما

سمعوا ذلك منها انتشروا ونشطوا لمجامعتها، فوطأ أهل الجيش كلهم وهي تظهر لكل واحد وطيبا لمجامعته لها، فدعاهم ذلك إلى العود لها، فعادوا كلهم وتركوها»[17].

«(...) ثم إنها نزعت سراويلها وانفشخت لذلك الدبّ فقام إليها وابر أير حمار وواقعها وهي تُعاطيه من أحسن ما يكون لبني آدم، وأفرغ وجلس، ثم وثب عليها مرة ثانية فواقعها وجلس حتى فعل ذلك معها عشر مرّات، ووقعت ووقع مغشيا عليهما لا يتحركان»[18].

نجد هذا البعد التربوي للشبقية العربية كذلك في قصص «ألف ليلة وليلة»، وهي مجموعة من الحكايات الغرائبية تمتح من خزان لا ينضب من الأخبار والنوادر حول الممارسات الجنسية السائدة في عصر تأليفها، بل وفي عصور أخرى سابقة[19].

نلفي كل شيء في هذا الكتاب ؛ من إغواء رجل لغلام، حتى الأشكال المختلفة للفيتيشيات الجنسية، مرورا بالنزعة القبلية، والاستمناء، والممارسة الثلاثية، وما شابه، دون إغفال النزوعات السافوية (نسبة إلى سافو الإغريقية) المتواترة الورود أيضا[20].

على مستوى الواقع، لا زالت العقلية العربية، وحتى أيامنا هذه، تقصي إمكانية إحساس الأنثى بأي ميولات عاطفية أو جنسية تجاه رجل آخر غير زوجها، ويعمل الدين على تقوية هذا التوجه والتحريم الجازم للواط والسحاق مع أنه لا يتضمن أي تحريم قرآني لمص الأعضاء التناسلية رغم الآية الشهيرة : ﴿وما فرطنا في الكتاب من شيء﴾. وهذا السكوت الضمني معناه أن بوسع المسلم، في إطار علاقة زواجية، إتيان كل الممارسات الفمية والجنسية دون خشيته لغضب إلهي، علما بأن الدين الإسلامي يحث على الجماع من أجل الإنجاب وإكثار سواد الأمة، وليس انقيادا لإله الحب : إِيرُوسْ الذي من شأن الانقياد له اختفاء الولادات وتناقص سواد الأمة.

الشبقية-الرمز

في الأدب الشبقي العربي بُعد رمزي قائم بذاته غير قابل للإدراك المباشر، ويكتفي بلغة التلميح، ويتدثر بسيمياء خاصة وجلية، علما بأن التمثلات الاجتماعية حول الجنس تتواجه فيما بينها وتُفهَم مضامينها في علاقتها الملموسة بالواقع العياني.

هذا من جهة، ومن جهة ثانية فإن الممارسة الجنسية والمتعة المتولّدة عنها، ليُضفَى عليهما طابع من الروحانية مفرطة ترى في الجنس آية إلهية يستحق عليها الإله شكرا وحمدا.

إن أقطاب أدب الجنس العربي هم أكثر المسلمين تشبثا بالدين، فعندما يدرجون شؤون الجنس ضمن نظام الولاء للمعتقد والدين، فيجب أن يُفهَم من ذلك إيمانهم الشديد، لا أن يُؤوَّل ذلك الاهتمام بالجنس بصفته مؤشِّرًا على هَوس جنسي أو ضرب من الإيروتومانيا في خدمة أنا جنسية متضخِّمة. إن أغلب ما كُتب حول هذا الموضوع في التراث العربي الإسلامي يفتتح بالبسملة والشهادتين ومناجاة الأولياء والصالحين الذين يُنسَب إليهم مضمون الحكي.

هذا التسامح المتبادل بين الدين والممارسات التي يشجبها رجال الدين، يبين، بجلاء، بأن استراتيجيات السلطة والإكراه تكون مرنة، بشكل خاص، عندما يتعلق الأمر بالظواهر الاجتماعية الأساسية وفي القلب منها آداب الجنس والخطابات الشبقية على اختلافها.

تلجأ الشبقية الرمزية إلى إعطاء أدلة على القدرة الخارقة والخيال الخلاّق للنبي محمد في هذا المجال، قدرة وخيال يجب فهمهما، وخارج كل كِفاياتَيهِما الجنسية ونزوعاتيهما الجمالية، في سياق ولاء وانقياد لقدرة أشمل هي القدرة الإلهية.

إن ما يُروى عن النبي في مجال الكفايات الجنسية ليس مجرد انتشاءات جنسية، بل هو مؤشر على فعل التسامي، وهذا يدل على أن اللغة المنسوبة إلى الجوارح أو إلى الجسد هي لغة تتموقع خارجه، أي في ذلك المكان الذي، من المفروض أن يُقيم فيه المؤمن بصفة دائمة ومسترسلة، وبمقدار ما يبتغي السارد أن يجعل منه كائنا كاملا يضعه بمأزق، إذ تتحول كفاياته، فجأة، إلى أعراض لعجز جنسي أو رغبة في تحقيق تعويض زائد عن الحد. وفي غضون ذلك يتبدى الجنس الواقعي، بمختلف انتهاكاته، كما لو كان فقط من نصيب عامة الناس.

إن نفي الجسد الواقعي، جسد من لحم ودم مستمتع بممارسات جنسية عيانية خالية من أي طابع صراعي، معناه التشطيب بجرَّة قلم على كل الطاقات الثورية لجنس

مستقل كل الاستقلال عن المواضعات الاجتماعية، وتصريفه لطاقة ضرورية فقط من أجل استمرار البناء الاجتماعي.

الجسد منظورًا إليه من دوّامة الممارسات الشبقية يجسّد دعوة إلى تغيير مجرى الحياة، لأنه يعلن ارتباطه العضوي بفوضى الحواس ورغبته في فكّ الارتباط مع المواضعات الاجتماعية للجنس. والحال، إن أدب الجنس تجعل من هذا الجسد «واقعة ناجزة» ومُجسِّدة للاستمتاع، كما تجعل منه فضاءًا يمارس فيه الكبح الاجتماعي تساميا وتعاليا.

المسألة واضحة إذًا، فإذا كنا نتموقع في منطقة انعكاس علامة (ونعني بها تصريف الغريزة)، فإن السرد سرعان ما يَبْرح منطقة التفاعل بين المستويات الثلاثة للدينامية الجنسية : إدراك / أحاسيس / ترميز. فباعتبار الشبقية الرمزية امتدادا أرضيا للصنعة الإلهية، فإنها تُحِلُّ محل التغيير وضعا قائما سابقا، وترى أن أي تحديد، في هذا المجال، سيبرر نفسه، بمقتضى ذلك الوضع، من خلال استباق لغايات شكلية عوض أن يكون هو ذاته هرطقيا مُشاكسا لما هو قائم وسائد.

لا غرابة إذًا إذا كانت تقف وراء كل الجهود من أجل بلورة أسس لأدب جنسي عربي، فكرة المباح دينيا :

«فقامت ورقدت له، وقالت له : افعل ما تشاء، ثم إنه ترامى عليها، أتت شهوتهما جميعا، فقام عنها وترك الحلة، فقالت لها الوصيفة : ألم أقل لك إن بهلول رجل حازم فلا تقدري عليه، فقال : اُسكتي عني، وقع ما وقع، وكل فرج مكتوب عليه اسم ناكحه، أحب من أحب، وكره من كره، ولولا أن اسمه مكتوب على فرجي ما كان يتوصل إليه هو ولا غيره من خلق الله تعالى»[21].

5 - بين المتسامي والواقعي

لا تكشف رمزية أدب الجنس في الثقافة العربية -كما أومأنا إلى ذلك فوق- عن مستويات من التعارض في العالم السياسي للعرب فحسب، بل تُحيل، أيضا، على الإواليات اللاشعورية لثقافتهم وفلسفتهم وعقليّتهم. تتأسس هذه الإواليات على محتويات فكرية تقوم، بدورها، على النص القرآني والحديثي.

وعلى هذه الأرضية الأولى سترى النور اجتهادات فقهية سترفد، فيما بعد، العدة القانونية والتشريعية، التي تستلهم، في المقام الأول، أحكام الشريعة التي هي بمثابة الأنموذج في العالم العربي والإسلامي والأمازيغي.

لذلك، فإن إحدى الأسباب الضّمنية لسيادة الرؤية الاستيهامية إلى الجسد الأنثوي (والرؤية المتسامية إلى الجسد الذكوري)؛ في هذا الأدب تعود إلى تبعية الرجل لهذه العدَّة المفاهيمية العربية-الإسلامية التوتاليتارية والقَسريّة التي تدّعي هيمنتها على أدقّ التفاصيل في الممارسة الجنسية من أشكال الهرطقة الظاهرة إلى النزوعات الشبقية الذاتية إزاء الجسد.

بهذا السياق، القانون أبوي، والرغبة أنثوية ونكوصيّة وهرطقية في العمق. والدليل على هذه الدعوى، الأعمال الشيطانية المزعومة المنسوبة للمرأة بحسبانها مكانا لانتعاش الفعل الهرطقي الذي لا يتردد المنطوق القرآني في التنديد به[22].

نظرا، لربما، لطابعه الازدواجي، ما انفكَّ الجنس في أرض الإسلام يتأرجح، تباعا، بين الحلال والحرام، المسموح به والممنوع.

يتبدى، بجلاء أكبر، طابع التسامي الذي يلف أي طرح للمسألة الجنسية (وكذلك هذا التوظيف الخيالي له على مستوى الأدب)، خارج رابطة الزوجية، وبخاصة داخل الحديث عن الحوريّة أو نموذج «المرأة-الروح» التي هي أول ما يُكافأ به المؤمن في جنة النعيم[23].

الحوريّة أنثى يافعة حباها الله بجمال قل نظيره، ولها بكارة لا تفسد أبد الآبدين، **﴿لم يطمثهن إنس قبلهم ولا جان﴾** حسب الصيغة القرآنية، لا يتمزق غشاء بكارتها إلا ليلتئم في حينه ضمانا لإشباع لا يكل ولا ينقطع لشهوات الرجل.

تُقدّم هذه الصورة عن الحورية تمثُّلا خاصا عن الأنوثة ما عادت مجرد صورة مجازية وغريبة جدا كما درج على ذلك فيما مضى، بل غدت رمزا أو تجسيدا شفّافا يتم إسقاطه، من خلال دفق من العواطف، على كائن ما ورائي ولا مادي بقدر ما هو مثالي. إنه مثير للغرابة لجهة تشابهه مع النموذج الأصلي للكائن الأكثر تمنُّعا على الأرض، والذي، رغم طبيعته المجردة، فليس أجلى منه ولا أقل غموضا.

يتحدَّد شَخْصُ الحوريَّة من خلال مجموعة من المعايير، منها طبيعتها الأزلية، وخصوصية جسدها، وتفرد شخصيتها ؛ فهي عاشقة ورقيقة وآية في الحسن والجمال ومتعدّدة. هذه الواقعية في وصفها هي، في حد ذاتها، حدث استثنائي في النص القرآني يستلزم التحلّي ببعض الحياء عند إرادة تأويلها. تشتغل مشاهد القيامة في القرآن حول هذا الموضوع كما لو كان النص يدعو المؤمن إلى إكمال صورة المرأة «الواقعية» في هذه الأرض بصورة لامرأة أخرى متخيَّلة أقرب إلى موضوع للتسامي ومتفرّدة كفاية ولا تتقيد بالمقتضيات الجسدية المألوفة في المرأة «الأرضية».

ماذا نقول إذًا عن هذه «الحورية»؟ أليست سوى نتيجة لدينامية إسقاطية يُفسَّر بها كل بحث عن متنفّسات للحاجات الجنسية المكبوتة؟

نعلم بأن هذه الرؤية المتسامية (وهي ضمنية في النص القرآني) كانت وراء شطحات دلالية وتأويلية حقيقية. وفي هذا السياق، بالذات، نكاد نتفهم، على الأقل جزئيا وبشكل مُوحٍ، ذلك الانزلاق التدريجي لعبد الوهاب بوحديبة في «الجنس في الإسلام»، والذي ينتقل، باستمرار، بين المقاربة القرآنية (باعتبارها الموحِّدة لسلوكات المسلمين)، والواقع العياني. ومن خلال هذه المواجهة بين تلك المقاربة وهذا الواقع تطفو على السطح سلوكات تنتمي إلى نظام المغالاة بشكل لا محيد عنه، وهو ما يسلِّط على الحياة اليومية للعرب أضواء هي من القوة والقدرة على الكشف ما يجعل أي محاولة لتمويه أو تزييف الحقائق الواقعة أمرا صعبا للغاية.

تُؤهِّل معرفة العربي بأمور الجنس -وهي امتداد طبيعي لميثولوجيا القرن الرابع عشر- صاحبها لقضاء ليلة بكاملها في جو تهتّكي يفوح بروائح عطر، ويفيض شرابا وطعاما ونسوانا حسانا، دون أن تكلّ شهوته في الجماع أو أن تتوقّف»[24].

بقراءتنا لهذا الكلام، نتساءل : ما هو الشخص المعني، بالذات، بوصف مثيل؟ أيتعلق الأمر بالأشخاص الذين تحيل عليهم أدبيات الجنس القديمة أو بنَكِرات تنتمي لبنيات سوسيو-مهنية نشطة، وتجهل، أحيانا، كيف تشبع حاجياتها الأساسية؟ دعونا نتابع ما أورده «بوحديبة» :

«يعتبر وقت الممارسة الجنسية عند العرب أرابيسك رائعة. كلما كان فيه الفشل قاب قوسين أو أدنى يُداور، أما إذا حصل الإنعاظ وتحقق فيكون مقدمة لبداية جديدة

وجولة أخرى. وحده حضور وقت صلاة الفجر يضع حدًّا لهذا الاستعمال العارف لليل»[25].

وبطل مثل هذه المشاهد هو الرجل المؤمن والمتديّن الذي لا يَحْرِم نفسه، خارج مواقيت الصلاة، من كل صنوف «مباهج الجسد» التي تحكي عنها الخيالات الموغلة في القدم. معطى واحد هو الذي يُعكّر صَفو هذا المعطى، وهو أن الممارسة الجنسية الواقعية لا تكون بكل هذا الانطلاق الجامح إلا إذا كانت من نصيب شريحة اجتماعية مُتْرَفة ومتفرّغة لمباهج الحياة.

أكيد أنه إنْ نحن نظرنا إلى الحضارة العربية من منظور اقتصادي خالص، فإننا سنتبيّن أن مقولة الطبقة ضرورية ضرورة الماء للحوت. فلأنها، قبل كل شيء، حضارة طبقية، فمن الوارد جدا أن فئة صغيرة من أصحاب العوائد الرهيفة المقيمة بالحواضر منذ زمن طويل، قد أسَّسَت وتعهَّدت فنًّا في الحب، ودفعت به إلى أقصى حدود الرقّة والرهافة. ففي هذا المجتمع الباطرياركي الذي يسمح بتعدُّد الزوجات[26]، ليست زيجات المتعة مُحرَّمة إلا تحريما كلاميا، أي شكليا مع بقاء وفاء الزوجات لأزواجهن بمثابة القيمة التي لا تعلو عليها قيمة داخل جماعة المسلمين. قد تكون عوامل قرابية ودموية هي التي تفسر كل هذه الوقائع، لكن، أليست كافية، في حد ذاتها، لإعطاء رؤية متسامية عن المرأة وجعل هذه الرؤية من قبيل البديهيات؟

لبوحديبة في هذه النقطة أيضا رأي، يقول :

«إن إضفاء طابع التسامي على المرأة هو، في نهاية الأمر، طريقة أو فن في إضفاء طابع روحاني على الجسد والذهاب أبعد مما تذهب إليه الحساسية، واكتشاف، عبر خوارق الإنعاظ وسِحْر الوِقاع، عظمة الخلق في ما خلق»[27].

إن المرأة المتسامى بها هي صرح قائم بذاته، نعمة موضوعة، بكاملها، تحت تصرّف الرجل، بل إنَّ شهوتها ذاتها هي في خدمة الإشباعات الجنسية الحق، التي هي إشباعات الرجل.

عندما يضع الخبير في أمور الجنس ومُفسّروه في الواجهة، الممارسة الجنسية الصرف على حساب أبعادها الأخرى الحيوية المتمثّلة في الانتعاش الذاتي، فإنهم بذلك

يُغيّبون القضايا الشائكة، وقلّما يلتفتون إلى ما إذا كانت المرأة راضية على الممارسة الجنسية لزوجها أو حتى ما إذا كانت تتم برضاها. والحال أن جزءًا هاما من أدبيات الجنس المعاصرة الوافرة الصادرة في البلدانْ العربية تتناقض تمام التناقض مع هذا التصور الباطرياركي للممارسة الجنسية العربية[28].

بالطبع، يصلنا صدى آخر من واحد من معاقل اللامساواة بين الجنسين في الأمور الجنسية. فحتى النص القرآني لم يقم سوى بتكريس الممارسات العتيقة وبعض السلوكات المشينة في حق المرأة عندما تبيَّنت ضرورتها للتماسك الاجتماعي، وأرسى في الجزيرة العربية، حسب رجال الدين أنفسهم، عدالة نسبية كانت مفتقدة في أرجائها منذ أزمان سحيقة.

حتى اليوم، لازالت التابوهات المحيطة بالجنس مُهيْمنة، وسيكون من السخف القول بأن «الحياة اليومية مُنظّمة ومهيكلة في اتجاه هذه الغاية الأخيرة المسماة : استمتاع»[29].

نعرف، مثلا، أن نساء متزوجات منذ أربعين سنة لازلن يجهلن حتى الشكل الخارجي لذكور أزواجهن ! وسبق لنا أن كُنَّا شاهدي عيان على درجة الذهول الذي ينتاب إناثا، في إطار استشارات طبيّة نسائية، عندما يُسألْن : أين يوجد الفرج؟ ثم، ألم تقع أعيننا في الزواجات التقليدية على عريس يحضر إلى حفلة الزفاف مغطّى الوجه بلثام أبيض؟

والاستمتاع؟ نكتة جميلة ! إنه أسطورة موغلة في البعد لم تُعايشه غالبية النساء المتزوجات ولا يَسْمَعْنه إلا في الأحاكي والنوادر.

6 - موضوع ذو شقين

إن اهتمام رجال الدين والقضاة بشؤون الجنس وفقهه، وهم المتخصصون أصلا في علوم القرآن، يضفي عليه قيمة عقدية ودينية. فما كان للفقهاء وهم موسوعيّو زمانهم أن يتركوا مجالا شاسعا من المعارف يقع بين أيدي مبتدعة وزنادقة. وهذه الرغبة، ذات البعد الستراتيجي الخالص، طبعت كل كتاباتهم حول الجنس ببعد لافت هو البعد البيداغوجي، بله «الطبي». ثمة واقع مهيمن إذًا هو واقع الرقابة الاجتماعية التي امتدّت لتشمل حتى الانفعالات الموغلة في الفردية، وما نقوله ها هنا ليس مجرد استعارات. هذا يعني أن المكتوب الجنسي العربي كان يحدده عامل

سياسي. أما العامل الثاني، فليس، بنظرنا، إلا نتيجة مباشرة للأول، لكنه في علاقة بالمجال النفسي، وأقصد به الخوف من كل تجديد خارج مجال المعتقد. فالتجديد يُفهم، في هذا السياق، على أنه بدعة، والبدعة ضلالة، ومن ثم فهي مُقلقة.

وهذا القلق الذي تسببه له طابع مزدوج في الإسلام. من جهة، تجدد العقائد من الداخل، والحال أن كل تجديد يفترض أنه متضمن بالنص القرآني نفسه، ويستحيل على الإنسان أن يخلق شيئا لم يخلقه الله. ومن جهة أخرى، يجددها من خارجها، وذلك بابتداع مسلكيات ما كانت موجودة في سالف العهد، سواء في منطوق النص أو في روحه وفلسفته. إن المسوغ الستراتيجي يؤكد إذن، لأنه يهابه، المسوغ السيكولوجي الذي تدعونا إليه كل كتابة ملائمة للشريعة حول أتباعها.

يلجأ المكتوب الشبقي العربي إلى تضخيم أدواته الإسقاطية عبر مضاعفتها باستيهامية ذات وقع. وفي هذا السياق، تغدو الأعضاء الجنسية ذكورا فارهة الطول أو فروجا غائرة، وتغدو القدرة الجنسية لا متناهية، والإنعاظ بلا ضفاف.

إلا أن البعد الاستيهامي في هذا المكتوب الشبقي ليس بعدا عقيما، فهو يصلح كسيمولاكر أو طيف لإواليات التعبير عن الحاجيات الجنسية الجانحة للفرد. والطيف هنا ليس مرادفا للوهم، بل هو ورم الانفعالات وتعبير عن عدم ملاءمتها تماما للحياة الجينية للبالغ، إنه تعبير سيميوطيقي عن بحث خطابي يمارسه البعض دون الآخرين.

في مواجهة هذا الغياب لعلاقات جنسية متقاطعة وطليقة بسبب ما أقرَّه الشارع الإسلامي، يتكفل أدب الجنس عند العرب بالاشتغال كمثير لاستيهامات جماعية مكبوتة. ومن هذا المنطلق، يتعين، في كل عصر وباستمرار، إعادة كتابة هذا الأدب وإعادة صياغته تبعا للديناميات الاجتماعية الفاعلة والمشروع الجنسي للفرد.

ولهذا السبب نفسه، لا يمكن ختم هذا الفصل دون طرح هذا السؤال النابع من حس سليم :

«متى سنشهد ميلاد أدب جنسي عربي جديد؟»

الإحالات والهوامش

1 - الشيخ سيدي محمد النفزاوي هو الأشهر، في العالم العربي، في مجال الكتابة الشبقية. كتب «الـــــروض العاطر في نزهة الخاطر» سنة 1523. وهناك نصوص أخرى في مجال هذا الجنس الأدبي، نخص بالذكر منها :

- «طوق الحمامة» لابن حزم (993م- 1064).
- «مباهج القلوب» لأحمد التيفاشي (1184م - 1253).

2 - جلال الدين عبد الرحمان بن كمال الدين بن أبي بكر السيوطي : رشف الزلال من السحر الحلال أو مقامة النساء، ويذكر آن للكاتب أكثر من كتاب في هذا المجال لن يكون إيراها، بالتأكيد خاليا من من الفائدة :

* نواظر الأيك في النيك.
* الإفصاح في أسماء النكاح.
* ضوء الصباح في لغات النكاح.
* مباسم الملاح ومناسم الصباح في مواسم النكاح.
* الزنجبيل القاطع في وطء ذات البراقع.
* نزهة المتأمل ومرشد المتأهل.
* المستطرفة في دخول الحشفة.
* نزهة العمر في التفضيل بين البيض والسود والسمر.
* اليواقيت الثمينة في صفات السمينة.

و لتوسع أكبر، يراجع : ابراهيم محمود : الشبق المحرم ص 255 و ماتلاها - مطبوعاتت رياض الريس للطباعة و النشر ،بيروت ، لبنان ، 2002 (المترجم).

3 - إباحة غالبا ما تكون تلميحية، وكمثال على ذلك قصة أبي الحسن علي بن بكار وشمس النهار نديم هارون الرشيد وقصة عن «شهوانية مثيرة» في غراميات قمر زمان أمير جزيرة الأطفال وأميرة الصين، وقد ألهمت، جميعها، ثلة من السينمائيين كباسوليني مثلا، راجع في هذا الصدد : أنطوان كَالان : المجلد الأول، باريز، منشورات الإخوان، ص.ص : 399-467، 1960).

4 - في : «ألف ليلة وليلة»، الموسوعة العالمية، الجزء 11، ص.ص : 29-30.

5 - راجع في هذا الصدد : الجديدي : «شعر الحب عند العرب»، حالة العذريّين، مساهمة في سوسيولوجيا الأدب العربي، الجزائر، SNED، 1973. وكذلك العمل الضخم لـ»ج. فادي» :«روح الغزل في الشرق في القرون الخمسة الأولى للهجرة»، باريز، ميزنوف ولاروز، 1968.

6 - عمر الخيام، رباعيات، طهران، أمير كبير، 1961.

7- تبقى المراجعة التي قام بها جمال الدين بن الشيخ الأفضل حتى اليوم، يتعلق الأمر بـ : «أشعار المجون لأبي نواس : موضوعات وشخوص»، في : مجلة الدراسات الشرقية، مجلد 17،ص.ص : 48-، 1963-1964.

8- سيكون مفيدا دراسة أشكال التماهي الجماعي عند العرب. ستبين لنا قراءة أولية أن هذه الأشكال من التماهي تلجأ إلى طريقة قائمة على الخلط والتحديد التضافري لمجموع مسوغات التماهي لْمُمَارس. وارد أن يكون بطل شعبي قطبا لتماهي جيل من الأمراء الفيوداليين، وهؤلاء سيحوزون، بمجرّد إسقاطهم لمشاعر على ذلك البطل، على صيت نبلبعد موتهم ما كان لهم في حياتهم.

9- المعادل العربي لكلمة : Vizir

التركية هي «وزير»، وتعني مساعد أو الرجل الثاني، هذا قبل أن تكون لها دلالة بروتوكولية أقرب إلى الوزير بمعناه الحالي.

10- تقترح علينا دراسة «كرو ريشارد» قراءة ممكنة لهذا العالم، وهي بعنوان : «بنية السراري» : الجانب الخيالي في الاستبداد الآسيوي بالغرب التقليدي»، باريز، مطبوعات سوي، 1979.

11- انظر : فاطْنة آيت صبّاح : المرأة في اللاشعور الإسلامي، باريز، Sycomore، 1982.

12- وهو ما تبحث «فاطمة المرنيسي» عن البرهنة عليه في : «الحريم السياسي : النبي والنساء»،باريز، ألبان ميشيل، 1987. بالتشفير المفرط للعلاقة بالجنس والذي يعبر عن نفسه في التحكم القانوني في المرأة أو حتى إخضاعها للمذاهب الفقهية المختلفة، يكون الرجل قد عبر عن قلقه تجاه شريكته المرأة. أما الحديث فلا يعدو أن يكون عملا دفاعيا يرقى به إلى مستوى المؤسَّس والمشرَّع.

13- الشيخ النفزاوي : مرجع سابق، ص : 10.

14- وَضَّح بحث معمق التطابق الكامل بين النظام العددي والكوسموكونيا العربية لتلك الفترة. لنسجل أن هذا الأدب أنتجه شعب واثق من قيمه ومعتز بحضارته. لم يقم فقهاء الجنس إلا برد فعل على الإشارات المانحة للأمان والمثمنة لمراكز المعرفة الموجودة في بغداد كبيت الحكمة على سبيل المثال، وكانوا يرون أن مركز الهدي موجود في الوسط، ومركز هذا المركز كان هو مكة. أما الشعوب الأخرى فتسودها، بنظرهم، البربرية كإحدى رواسب ما قبل الإسلام أو الجاهلية. وضع العالم البلخي أطْلسا بكامله للامبراطورية الإسلامية، وشهد الطب تقدما هائلا مع الرازي وابن سينا المزداد ببخارى سنة 980 والمتوفى سنة 1037، وطبقت شهرته الآفاق بفضل كتابه «كتاب الشفاء». وأخيرا، حقق ا لعرب أشكالا من التقدم في مجالات الفنون والمعمار والفلسفة والرياضيات وفي الجبر خاصة، وفي شؤون لتدبير المدني والعسكري.

15- ذكره عبد الكبير الخطيبي في «La blessure du nom propre» في فصل بعنوان : «بلاغة المضاجعة»، ص. ص : 153-152، باريز، دنويل، 1974. وخارج هذه البلاغة حصرا، نسجل أن فقيه الجنس يلجأ، بتواتر، إلى «الأشياء المقوية على الجماع والانتصاب»، وبعبارة أخرى إلى هذا المطبخ السري الذي يعضد، كيميائيا، القدرة الجنسية للرجل، ويندرج فيشبقية-الفعل ذاتها.

16- عبد الرحمن السيوطي، رشف الزلال من السحر الحلال ، ص ، 5 ترجمة روني خوام ، منشورات ألبان ميشيل ، بالريز، 1972،

17- المولى أحمد بن سلمان، عودة الشيخ إلى صباه في القوة على الباه، ص : 94.

18- مصدر سابق، ص : 94.

19- نضيف ها هنا : «تواريخ الحب»، يرى «ليتمان» بأن ثمة في ألف ليلة وليلة أعدادا كبيرة منها، يمكن تقسيمها إلى ثلاث مجموعات :

أ- واحدة ترتبط بالحياة الحضرية لما قبل الإسلام.

ب- الأخرى ترتبط بالحياة الحضرية في بغداد والبصرة.

ج- والثالثة في صلة بروايات العشق بالقاهرة، وهي مبتذلة وخليعة في بعض الأحيان».

انظر : موسوعة الإسلام، المجلد الأول، ص : 374، الطبعة الجديدة.

20- راجع فوق الفصل المخصّص للشواذ والمنحرفين والخناث.

21- النفزاوي، مرجع سابق، ص : 10، وجدير ذكره أن النص الذي أورده الكاتب لم نعثر له على مقابل في النص العربي، واستبدلناه بنص يفي، بنظرنا، بالغرض نفسه، أي ينقل الفكرة ذاتها، تقريبا، التي يبتغي الكاتب إيصالها (المترجم).

22- يُنظَر إلى المرأة في الوعي العام على أنها خطر يجب الاحتراز منه، لذلك يدرجها إما فيما هو شيطاني أو إبليسي بشكل مطلق، ودليله في ذلك خصوصيتها البيولوجية (دم حيض، دورات جهنمية، قدرات مباغتة وعنيفة ونزوعات عاطفية ملتبسة)، أو ما يعتقد حول ممارساتها الجنسية غير القابلة للإرواء، أو شهوانيتها الجامحة، أو حفرتها الغائرة إلى ما لا حدّ له. الخوف والقلق اللاشعوريان اللذان يستشعرهما الرجل إزاء هذه الاستيهامات الجنسية النسائية، مبرران كافيان لتسويغ كل الإجراءات الاحترازية، من طقوس احتفالية، وممارسات سحرية، والاستعانة بقوى خارقة...

ضف إلى ذلك أنه جرت العادة على النظر إلى الجسد النسائي باعتباره يكثّف الخلاعة الأكثر غموضا، ومن خلال آلية الإخفاء التي يتحصّن بها. وفي الوقت نفسه وعلى خط مواز، ثمة نزوعا إلى إعادة الاعتبار إلى هذا الجسد المشتهى ولو أنه يعبِّر عن نفسه ضمن حدود ثقافية ضيقة. يُمارَس التسامي به من خلال الأشعار والأدب، والآن عبر وسائل الاتصال كما هو شأن السينما المصرية مثلا، وبموازاة هذا التسامي بالجسد النسوي هناك نظرة إليه ترى فيه موضعا للفاحشة والمساحة الجسدية التي تُمارَس عليها الجراحة الشيطانية.

23- يقول النص القرآني : **﴿فيهن خيرات حسان، فبأي آلاء رَبِّكُما تُكذِّبان، حور مقصورات في الخيام، فبأي آلاء ربكما تكذبان، لم يطمثهن إنس قبلهم ولا جان، فبأي آلاء ربكما تكذبان، مُتَّكئين على رفرف خضر وعبقري حسان، فبأي آلاء ربكما تكذبان﴾**، سورة الرحمن، الآيات : 68-75.

24- عبد الوهاب بوحديبة : الجنس في الإسلام، ص : 191، باريز، P.U.F.، 1975.

25- عبد الوهاب بوحديبة، مرجع سابق، ص : 191.

26- نحيل على كتابات : فضيلة المرابط، وعلى مقالة راهنة لـ : يامينة فكار : «جسد المرأة من منظور الإسلام : قضايا في صلة بتناقضات المعيش اليومي بالجزائر»، في :

Le Maghreb Musulman, pp. 146-135, CNRS / GRESM, 1979

وهذه المقالة تسجل بخاصة ما يلي :

«تختزل الباطرياركا أو النزعة الأبوية المرأة في حاجتها الدائمة إلى الوصاية. يهمّشها الإسلام بسبب تعفُّناتها الجسدية، وفي وضعية مثيلة لن يكون بوسعها التطلع إلى روحانية شخصية تميز كينونتها، لأن جسدها يقف عائقا أمام هذا التطلع». (ص : 145).

27- عبد الوهاب بوحديبة، مرجع سابق، ص : 191.

28- نخص بالذكر منها :

- بيتّاري : يا أخواتي المسلمات، اِذْرِفْنَ دموعا !، باريز، غاليمار، 1964.
- السعداوي : الوجه الآخر لحوّاء، باريز، مطبوعات النساء، 1982.
- بوجدرة : الطلاق (رواية)، باريز، دونويل، 1969.
- المصري : المأساة الجنسية للمرأة في الشرق العربي، باريز، لافونت، 1962.
- مرابط : المرأة الجزائرية، باريز، ماسبيرو، 1979.

29- عبد الوهاب بوحديبة، مرجع سابق، ص : 192.

الفصل السادس

الزغاريد

يطلق، بشكل شائع، على زغاريد النساء بالمغرب الكبير -وهي زغاريد حادة لكنها مُنغَّمة- اسم الـ«يُو-يُو» لِكَونها مشتقة من اللازمة الصوتية تلك. أما وظيفتها فخفية ومتفردة بشكل نموذجي. تختلف التسميات التي تُطلَق على الزغاريد باختلاف الجهات. فتسمّى بالعربية المحلية : «زْغَاريدْ»، «تْزْغَرِيتْ»، «تْوْلْوِيل» ؛ وبالعربية الكلاسيكية : وَلْوَلة، وبالأمازيغية تسمى بالمغرب «زْغَاغِيت»، وبمنطقة الهقار «تَغَالِّيلْت»، وبالقبائل «وَايْلِيليوْنْ». سوف نستعمل في هذا النص، دون تمييز، كل هذه التسميات ؛ لكن سنركز، بشكل متواتر، على اصطلاحات الـ«يُو-يُو»، «الزغاريد» و«تْزَغَاريدْ»[1].

نعرف أن أصول هذه التسميات باللغة العربية تمتد إلى فجر الحضارة من خلال البحث VI لهيرودوت «الصياح الطقوسي». فقد كانت نساء الإغريق القديمة يُمارسن الزغاريد في المعابد التي يَتَعبَّدْن فيها. ورأى «هيرودوت» أن أصلها ليبيّ (وبعبارة أخرى إفريقي، وتحديدا مغاربي إذا استعملنا الاصطلاحات المعاصرة). ويضيف بأن نساء هذه المنطقة من العالم «يَسْتَعْمِلنها بقوة وبشكل مُلْفت للانتباه»[2].

للزغاريد وظيفة جلية، وهي في المقام الأول : الإخبار. فلكل شعب، بالفعل، وسائل ميسَّرة، متعارف عليها يُخْطِر، من خلالها، بأحداث المدينة، سواء كانت سارة أو مشؤومة. فالأحداث المؤلمة يُصاحبها البكاء والنواح اللذان يدفعان، أحيانا، بالتراجيديا، إلى نهاياتها القصية. أما الأحداث السعيدة فتُتوَّج بالزغاريد التي ترمز إلى أفراح ومسرات عائلية أو جماعية : نهاية حرب، نهاية فترة من الكوارث الطبيعية، سقوط غيث بعد حقبة جفاف..

هكذا، فإن صادف مرورنا بالقرب من ضيعة صغيرة سماع أصوات زغردة نسوية نفهم، للتو، أن الأمر يتعلق بحفل زفاف أو أي مسرّة أخرى ؛ إن لم يكن احتفالا محليا ذا طابع موسمي (تْوِيزَا : عملية الحرث الجماعي بالأمازيغية)، موسم زرع، حرث، افتتاح موسم الحصاد.

في الغالب، لا تعمل هذه «الوَلْولات» إلا على التنقيط الموسيقي لقصائد عرس مستوحاة يتمّ التغني بها خلال المناسبات الكبيرة، وبالأخص إبان الأعراس.

عندما تزغرد امرأة أو فرقة من النسوان تُوقف المغنِّية غناءها للحظة ثم تستأنفه بعد ذلك. فـ«الْوَلولات» تشتغل كوَصْلَة أو وصلات خلال قطعة غنائية.

إن التمييز، بشكل ملموس، بين زغاريد نساء شابات وزغاريد متقدمات عنهن في السن وقف على الخِبيرين في هذا المجال ؛ ذلك أن القاعدة الصواتية هي، وحدها، المعتبَرة بهذا الخصوص. إن التركيبة الصوتية للمرأة المغاربية تتميز، في هذا المجال، بغنًى كبير بما فيه الكفاية ؛ إذ تتضمّن الصيحة الواحدة تنويعة من الزغاريد بعضها رخيم والبعض الآخر حاد. وتُنْشد صيحات أخرى بإيقاع وصوت واحد، وتكاد تكون بلا روح، في حين تكون أخريات ذات لون ورونق. نضيف إلى هذه الحالات المزاجية المختلفة التي تتم من خلالها ممارسة الزغاريد، حالات أخرى تتجذر، بعمق، في سيكولوجيا الزغاريد، وتؤولها في اتجاهات شتى.

قد يحدث في بعض الوضعيات التي تجمع جماعة من الرجال أن يُبادر الأكثر تمرسا بالقيام ببعض المحاولات الكتومة الهادفة إلى إرساء الهوية الحقيقية لهذه الزغرودة أو تلك، بل إن البعض منهم يذهب إلى حد تشخيص نرفزة في عملية البث، فتور في الصوت، لين، صلابة، انفعال وخصائص سيكولوجية أخرى...

تتحدد وجهة نظرنا كالآتي : للزغاريد وظيفة ربط جنس بالجنس الآخر، وذلك بِمَحْو الفصْل الصارم القائم بينهما منذ مُدَد. إن وظيفتها جنسية بالدرجة الأولى. أما استمراريتها فتُعْزى إلى الرغبة في اللقاء الثاوية خلف الفصل بين الجنسين.

نعرف أن الفقهاء[3] قاموا بتقنين العلاقة بين الجنسين حتى أدق التفاصيل، بما فيها التفاصيل المرتبطة بالنظر. في هذا الإطار، يذهب «الغزالي»، الذي لا يعتبر من بين

المتشددين من دعاة الإصلاح في الإسلام، إلى القول بـ«زنا العين»[4]. وينكر الارتباط القائم على أساس العشق بين الرجل والمرأة. هذه التي تعتبر أداة من أدوات الشيطان. وفي موضع آخر، وفي حديث رواه أبو هريرة أن النبي (قال : «إن الله كتب على ابن آدم حظَّه من الزنا، أدركَ ذلك لا محالة، فزنا العين النظر، وزنا اللسان المنطق، والنفس تَمَنَّى وتشتهي، والفرج يُصدِّق ذلك كلَّه ويُكذِّبه»[5].

من هنا، يتعين على الرجل ألا ينظر البتة إلى امرأة لا تربطه بها أية قرابة، لا بشكل صريح ولا بشكل مُلْتو.. وهو فعل يأتيه، مع ذلك، أغلب الرجال.

إن الاستراتيجية بسيطة للغاية، فالمجتمع يمنع، بذلك، الأفراد من الارتباط ببعضهم البعض دون المرور بالمستوى العائلي، الأمر الذي من شأنه أن يُشطِّب، بجرة قلم، على القيم الزواجية التقليدية.

تبقى إذن العلاقة السمعية التي لم تكن موضوعا لأي تقنين ديني، وهي واحدة من مفاتيح اللقاء بين الجنسين بالمغرب الكبير، كما سوف نبين ذلك.

تتعاطى الأنثى إذن للعبة استهواء في جو من الكتمان كامل بنظرها (إلا أنه كتمان نسبي جدا بالنسبة للرجل الموجَّه إليه ذلك النداء). ويشتغل هذا الاستهواء أو الغواية ضمن ملابسات من الاحتشام متواضع عليها في الحفلات التي يتم إحياؤها.

قَصْد الاستهواء

في هذا المجال، وكما هو الشأن في العديد من منظومات الحساسية الجماعية، ثمة تعليم تقني يتعين اكتسابه قبل الانطلاق إلى ممارسة هذه «الصيحات الْمُوَلْوِلة» التي هي بمثابة العلامات الراقية الدالة على وجود جمالية صوتية مغاربية.

إن المفارقة هنا تشبه جسر صحن كنسي، ذلك أنها تستمر في البقاء، تحديدا، بفضل مكوّنات قد ينفي بعضها بعضا في حالة انفكاكها وانفراطها. يتعلق الأمر من جهة بـ«الأخلاق»، ومن جهة أخرى بـ«استراتيجية الاستهواء». فلكي تتم مداورة الأخلاق والتحايل عليها تحصل اندفاعة اللقاء في الظل، ففي غياب إمكانية مشاهدة المرأة، تقدم الزغاريد إمكانية سماعها. لهذا، فبمجرد ما يحجبهن (أي النساء) ستار، قناع ما

أو جدار دقيق عن النظرات الذكورية، تقوم النساء بإطلاق صيحاتهن الْمُوَلْوِلة حتى يتسللن إلى قلوب الرجال الذين تصل إليهم.

والحالة هذه، إذا وضَعنا جانبا، وبشكل مؤقت، الجانب العضوي -الذي له أهميته كذلك- يمكننا أن نبادر إلى القول بأن الزغاريد هي بمثابة مؤشِّر صوتي يسمح بتقدير أعداد الإناث البالغات وكُلِّ المؤهلات لمغادرة خِدْر الأب للالتحاق بخِدْر الزوج. أما النتيجة المترتبة عن هذا الوضع فذات أهمية ومغزى كبيرين، ذلك أنه بقدر ما تقترب الأنثى من عتبة الزواج بقدر ما لها الحق في بث وَلْوَلاتها التي تكون مشبَّعة بالدلالات سواء بالنسبة للرجال أو بالنسبة لـ«الخاطبات المحترفات» كالأمهات، الصديقات، وبطبيعة الحال كل الجدّات اللائي يبحثن عن زوجات لأبنائهن. والشابة المغاربية تعلم أنه، وبهذه الأماكن بالذات، ليس هناك ما يضاهي، غزو قلْب الأم أو العمة للوصول، بشكل واثق، إلى قلب فارس الأحلام. فالزواج هو، قبل كل شيء، مسألة تفاهم عائلي قبل أن يكون قضية بين فردين معزولين. تعتبر النساء بالمغرب الكبير، وبكل ما في الكلمة من معنى، الخطّابات الحقيقيات للرجال والْمُنظِّمات المحنَّكات للأعراس ومُدبِّرات شؤونه، لا يشق لهن غبار في هذا الخصوص[6]. بخلاف ذلك، فبمجرد ما تتزوج أنثى وتصبح امرأة، وقد يكون ذلك مرتبطا أساسا بعامل السن، فإنها لن تعود موضوعًا مرغوبًا أو موضوعًا للرغبة. تكشف الملاحظة أن الزغاريد تتبوَّأ المقام الثاني من بين اهتماماتها من أجل البروز الاجتماعي والتفاخر بالمظهر. في هذه الحالة الأخيرة، ما زال بإمكانها أن تجذب احترام نساء أُخْرَياتٍ بلعبها دور الْمُحرِّضة أو مُنشِّطة السهرة التي ينحصر دورها في إعطاء نقطة انطلاق لسهرة أو حفلة، لا يهم ! فمهمتها سوف تنتهي بمجرد ما تقوم إناث أكثر شبابا منها بمتابعة المسير. أخيرا إذن، وبعد أن قامت بطلاء الحفلة بمساحيق بيداغوجية وتربوية مزعومة ؛ تلتحق بجوقة الْمُزغرِدات[7] وتدع الزغاريد الأنثوية تأخذ مجراها الحقيقي والتلقائي.

تشتغل الزغاريد إذن لدى الشابات كاستراتيجية مُعدَّة، هدفها إخبار جماعة الذكور، المتلاحمة في الحرم «الاجتماعي» للبيت، بنُضْجِهِنَّ الجنسي. لا يجب التعامل إذن مع «الشَّدْو» المبثوث في الهواء، على أنه تجسيد لتوليفة بريئة مُفرَغة من أي حمولة أخرى إلا الحمولة الجمالية الخالصة فحسب، والنزوع إلى التعامل معه، أساسا، باعتباره

رمزا لطاقة قوية توجه غريزة اتحاد أقوى إلى أقصى حد ممكن. ومع ذلك، يمكننا القول أن هذه المسألة ذاتها تضيف ثقلا جديدا إلى أثقال المفارقات التي تطبع محاولات الاستهواء في المغرب الكبير بالرغم من التجاوز الذي يجسِّده ممارسة هذا الاستهواء بالذات. يتمثل هذا الثقل، وباستمرار، في كون العشيقين أو الْمُتحابَّيْن لبعضهما البعض قَدَحان ممتلآن. يشربان من القدح الأول جرعات القانون، وهي جرعات مُرّة، ويشربان من الثاني عسلاً متوحشا وصاعدا من نافورة مياه: إنه رمز الشهوة القدرية[8]. في واقع الأمر، ليس أمام العشيقين أي بديل يسمح لهما بالاختيار بين الشيء وضدّه؛ ذلك أن الحلاَّن معا يتشابهان في درجة الرداءة ويتركان أثرًا خلفيا ذميما قوامه الإحساس بالذنب.

إذا نحن عالجنا الزغاريد من هذه الزاوية، سوف نُعاين، بسرعة، التنافس الحاد الموجود بين الْمُزَغْرِدات أنفسهن؛ ذلك أنه بإمكان الـ«يو-يو» هاته أن تشكل البصيص الأول لانجذاب كامل لهذا الرجل أو ذاك. تحتل الزغاريد إذن، بحكم طابع التسامي الذي يضْفيه عليها الرجال، منزلة «أداة استهواء»؛ دون أن يعني ذلك تخلّصها من وظيفتها المتواضع عليها أصلا. بإمكان كل امرأة بارعة في فنّ الزغردة أن تؤثّر على الرجل تأثيرًا عميقا يتجاوز تأثير غيرها؛ ومن ثمة فهي تُحاط بهالة نسوية مُدوِّخة. بهذا تُفسَّر تلك السمعة الطيبة التي حازت عليها عدد من الْمُزَغْردات في بعض البلدان المتجاورة، بل وحتى في بعض المحافظات برمتها. فأسماؤهن تشيع وتنتشر بعد عودتهن من عرس فاخر لتنتقل من بيت إلى بيت، بل وإن خواطرًا ذكورية قد تُهْدى إليهن سرا ومباشرة بعد إنجازاتهنّ.

يؤكد «دومينيك شامبولت» «D. Champault» الذي يعرف جيدا المجتمع البلبالي ملاحظاتنا بالمغرب الكبير، يقول: «تتدرب الصَّبايا اللائي لا تتجاوز أعمارهن عشر سنوات في واحة بالصحراء الشمالية الغربية: تَابْلبَالا[9] على إتْقان الزغرودة. كما أننا وقفنا على إنجازات فردية للبالغات في هذا المجال، فالمرأة ذات الزغرودة الحادة، المعدَّلة والطويلة النَّفَس مدعوَّة في كل المناسبات التي يمكن أن تُسمِع فيها صوتها»[10].

انطلاقا من ملاحظات طويلة ومعمقة لجماعة من الرجال أثناء حفلات جماعية، توصلنا إلى الفرضيات الآتية. ماذا لاحظنا؟ لاحظنا الظاهرة الكتومة الآتية: تُحدث الزغاريد في روع الرجال الذين يستمعون إليها تأثيرات جنسية، وتنمِّي، وهي في أوْجِها، حِسّهم. إن استثارتها

للحواس بادية للعيان، إذ سرعان ما تصبح محمومة، تتلقّف بندقيتها برعونة، وترشق طلقات نارية مُطوَّلة[11]. عندما تزغرد المرأة يحمر وجهها وشفتاها، ويعلو عيناها بريق غريب، ويتعرض نطقها لِحَصْر. صحيح أن كل هذه الآثار كتومة جدا وحميمية ونبوتية حتى تكون مقبولة من قِبَل الذين يستشعرونها في غمرة الاحتفالات المعتادة. لكن، لنتابع ملاحظتنا لها : إن آثار الزغاريد قد تتأرجح بين الرضى المكبوت وأكثر ردود الفعل لا عقلانية، إذن الأكثر انفلاتا من عقال المراقبة : احمرار وجه، ضعف في التمييز بين الإحساسات، تهور وفقدان السيطرة على حركات الجسد التي عادة ما تكون دقيقة ومحسوبة.

عندما نتسلح بهذه العُدَّة النظرية ونحضر عُرْسًا تقليديا، سنقوم، بسهولة، بعَزْل هذه الظواهر التي لن تدخل ضمن مجال إدراكاتنا قبل ذلك. إن الكبت الخاص الذي يحيط بالقضايا الجنسية قلّما يلعب، للأسف، لفائدة التوضيح المضني الذي يقوم به الملاحِظ تماما كالشعور بالذنب، مع أنهما يتضافران في تحديد أبعاد ودلالات كل السلوكات الملاحَظة.

على المستوى الكرونولوجي، نسجل أن الأعراس تستمر، عموما، ثلاثة أيام بالتمام إذا كان صاحبها ميسورًا، وأقل بقليل من ذلك إذا كان أقل يُسْرًا.

يُنظَّم «حفل» التبرع بالمساعدات لفائدة المتزوّج عشية اليوم الكبير نفسه، يوم استقبال المتزوِّجة ؛ ذلك أن المتزوج يفلس بكل ما في الكلمة من معنى، وهو الذي استضاف مجموع أناس القرية. يطلَق على هذه المساعدات «لْعُون» ؛ إذ تسمح بتسديد الديون المترتِّبة عن حفلة الزواج. يتربَّع شخص أساسي في مركز المدْعُوين يسمّى «لْبَرَّاحْ» وهو في الوقت نفسه شبه برَّاح عمومي وشبه خطيب جذاب يستلهم قافية الشعر ونزعة واقعية في أفجّ صورها، سواء بسواء، ويُكلَّف بتلاوة بيان. هكذا، وبصوت جهوري، يعلن وبأسلوب منمَّق، للعموم أسماء الذين ساهموا بمساعدة كريمة أو الذين اكتفوا بمساعدة أخوية رمزية[12].

ستتناسب درجة استمالة «المتحدث/ البرَّاح» للجمهور مع أهمية المساعدات المبذولة، والتي سنعلم من خلالها ثروات هؤلاء وأولئك من المتبرعين، إلى الحد الذي يمكننا القول بأن الإعلان نفسه سيسجل، ضمنيا، تحيُّزًا إلى أصحاب الرأسمال الكبير !

وبهذه المناسبة يطلق النساء زغاريدهنَّ الطَّروبة، ويحيطون بهالات أصواتها زخرف كلام «رئيس الجوقة».

سوف تنْحاز المرأة، بكل راحة بال، إلى جانب الجماعة المهيمنة، ذلك أن زغاريدها تُقوِّي نظام المال والجاه في الأسطورة الاجتماعية وفي الاستيهامات الذكورية بشكل خاص. أما المدة الزمنية التي تستغرقها زغاريد جوقة النساء فتتناسب تناسبًا طرديا مع المبلغ المسدَّد. أكيد أنه لا شيء قابل للتكميم بهذا السياق، لكن عندما يكون التماسك الاجتماعي مسنودًا ضمنيا، يتعين توقع أن يكون هذا «المال» علة لظهور ذاك : «الزغاريد» دون أن يتأثر النظام، بشكل خاص، بكل ذلك. في الوقت نفسه، يتحول الرجال الآخرون الذين اعتقدوا بأنهم مُسُّوا في كبريائهم إلى الهجوم، فيُزايدوا على المبالغ الْمُعطاة حتى الآن، وقد يخرجون من هذه الْمُزايدات بجيوب فارغة. وفي حالات كثيرة، غالبا ما يكون وراء هذه المزايدات المفتعلة مُوالون للمستفيد من ريعها. وقد يتملَّكنا العجب إن نحن عرفنا الشروط المادية التي تعيش فيها العائلات المغاربية والمبالغ المالية الطائلة التي تُصرَف في هذه الولائم الفخمة. يجوز هنا تفسير واحد : إن المال ليس فقط وسيلة محايدة للتبادل، بل وسيلة استراتيجية للرَّسْملة الرمزية واستدرار الجاه.

أما على مستوى اللاشعور فيتعين الإشارة إلى الدور الذي بإمكان هذا الثلاثي الاضطلاع به. ويتعلق الأمر بـ : المال، الزغاريد النسائية والجنس. عموما، وفي غياب إحساس يمكن أن نطلق عليه «الحب» لا يبقى إلا جمال المرأة الذي قد يُعادَل بمبالغ مالية معينة تماما كأي شيء جاهز للاستهلاك. يمكن أن نذهب بعيدا ونسجل بأنه، وخارج عنصر الزينة الذي لا يخلو من كل قيمة (والذي ليس، في المحصِّلة، مُحايدًا من الناحية الجنسية) ؛ فإن الجو العام الذي تجري فيه هذه اللحظة الزمنية من الزفاف أو العرس تختلف اختلافا نوعيا عن اللحظات الأخرى التي تعيشها الجماعة. إن الرغبة في التحول إلى موضوع للمشاهدة والتملِّي من قبل عشرات العيون المتلهّفة من وراء فجوات المنازل يزيد من درجة إثارة الرجال الذين يصبحون، رغما عنهم، أقطابا لاستهواء أخرس ومتهتّك للنساء.

تتناقل كلمات سرية تهْمس بها أذن لأذن، وتُقال أخرى بصوت عال ؛ بل قد يحدث أن تُنْقل عبارات محددة إلى الشخص المعني بها في الوقت ذاته الذي تم التفوّه

بها ؛ ذلك لأن الأخلاق تكون، في بعض الأحيان، مطبوعة بإباحية ماكرة للغاية... وفي خضم الحشد، من كان من النسوان لازال متمسكا بـ«لْحشومَا» (الحياء الشديد) ؛ إذن بـ«الشرف» و«لْحرْما» (شرف ومحترميّة) يتجه هو كذلك بأنظاره المتأججة بالرغبة المحرَّمة والشاذة نحو فجوات الجدران باحثا عن إرواء تعطشه إلى الحب. أما النظرات الأخرى فتتجه، منذ البداية، إلى ثلاثي من الشابات الرشيقات اللاَّئي خرجن من فضاء الحريم للالتحاق بالقاعة الخاصة ليطلين بالحناء خنصر العريس وأهله (يُنظَر إلى الحناء بوصفه عجينا نباتيا ذا مزايا وقائية، تخْصيبيّة وعلاجية).

تكون هؤلاء الغاديات الرائحات في غرفة الخدمة، عموما، من قريبات الزوج : ما أروع هذه اللحظة، التي طالما يحلم بها الجنسان معا، والتي تخرج إلى حيز الوجود أمام ذلك الحشد من «الذواقين !». إنها بمثابة اختبار مرور، وضْعٌ على المحكّ للجمال، قُربان سابق لأوانه. لهؤلاء الشابات الْمُصْطفَيات حظوظا كثيرة لأن يصبحن أميرات لبعض الأسياد الذين يبحثون عن تكريس اعتراف بهم. إن ما يميّز الممارسات التقليدية كونها تتعهد في الأوقات العادية ما لا نهاية له من القيود التي يصعب التملّص منها، لكنها، في أوقات خاصة، تصبح، وبقدرة قادر، أكثر تسامحًا ومرونة. هذا ما ينطبق على عُرف التكافل الذي يُلغي في دقائق، ثنائية زمكانية معروف عنها عدم قابليّتها للاختزال والتصرف.

في الوقت نفسه، تتولّى العجائز، متستراتٍ وراء متاريس العُرْف، (آخر حصن صامد) ملاحقة اللائي يتجاسرن تحت ضغط الرغبة على اختراق الخط الطوطمي الأحمر عندما يتقرَّبْن، بشكل زائد عن الحد، من الرجال.

لهذه الأسباب جميعها، يتعين إعطاء الزغاريد دلالتها الحقيقية، ونعني بذلك اعتبارها وسيلة تُحرَّف عن اتجاهها نحو هدف آخر هو غزو الأفئدة وممارسة الاستهواء والإغواء. لِمَ لا ننظر إليها إذن، وكيف لا ننظر إليها كما هي في الواقع (نفهم من ذلك الواقع اللاشعوري !) ؛ أي دعوة مقنَّعة مكشوفة حاثّة على الوصال؟ يبدو إذن أن الحالات التي عايناها في حشد من الرجال، من ذلك الصبي الذي بلغ منه الفرح مبلغا يصعب تفسيره حتى ذلك الشيخ الطاعن في السن، تُعْزَى إلى مفعول الزغاريد، حتى ولو أن نشاطها الليبيدي الفعلي يتوقف على الأحوال المباشرة الخاصة بكل مستمع متلقّ.

تورد مؤلفة كتاب «المرأة الشاوية في الأوراس»[13] «ماتياكودري» «M. Gaudry» الوقائع الآتية : «في بعض الملابسات، يتمظهر التعارض بين الجنسين بجلاء : داخل فناء الرّحبة تتواجه جماعتان، جماعة من الرجال وجماعة من «الغْزْريّات» (صبايا، متودِّدات) أو فتيات في ريعان الشبان. تنشد الصبايا ألحانا جماعية بمعيّة الرجال وقد سَمِعتهنَّ يَنْشُدن «أَحْليلُو» أو «حِيلْوِينْ» ولا أخفي أن أصوات زغاريدهن تستثير، بشكل زائد عن الحد، دراويش جبل بوس وتستنهض همم الرجال إلى القتال !»[14].

إن الفرضية ذات الشقين والتي تعتبر أنّ الزغاريد ذات وظيفة مزدوجة : إيروطيقية من جهة واستنهاضية من جهة أخرى تتأكد في هذه الحالة، مع الإشارة إلى أن مشاركة دراويش الجبل في مشهد مثيل مسألة تحتاج إلى التحري... على مستوى آخر، يتعين الإشارة إلى ذلك الربط بين استعراض مظاهر الزينة، بما فيها من جوانب إيروطيقية، والإحياء الاحتفالي بمسابقات الفروسية. لكن، لنتوقَّفْ، للحظة، عند الطابع الثاني للفرضية المدعاة الذي يطرح مسألة المصادر الأولى للزغاريد وتطورها في أحضان الهيئة العسكرية لتلك الحقبة.

لقد أشرنا، فيما سلف، إلى أن مصدر الزغاريد ضاع في غياهب الماضي السحيق ؛ ومع ذلك يحيطنا التاريخ الإسلامي علما بأن النبي (كان يصطحب معه في غزواته نسوانا مكلفات بالغدق على جيوش المسلمين بزغاريدهن تشجيعا لها (أي للجيوش) على مواصلة القتال. ففي الواقع، لا يشير أي مصدر جاد إلى هذا الموكب النسائي الذي يحضر إلى ميادين القتال لاستنفار المجاهدين. يتعلق الأمر، في واقع الأمر، بمؤشر، لكنه يستحق إشارة منا[15].

ولكي نعود إلى الآثار الجنسية الخالصة للزغاريد، نذكر ما صرح لنا به حاج قبل ذهابه إلى مكة[16]، يقول : «لا أستطيع الذهاب إلى الأماكن المقدسة إلا انطلاقا من مَسْكني» (يقول هذا ليميّز نفسه عن فئة الحجاج الذين يشدون الرحال إلى الحج من مدن كمرسيليا أو روما حيث يستفيدون من إجازات أطول للتجول بمدن أوروبية قبل ذهابهم لأداء فريضة الحج). أما المبرر الصريح الذي أدْلى به فيتمثل في كون «الزغاريد النسوية تجعل منه –حسب زعمه– رجلا !». وهي التي يُودَّع بها عندما يهم بالذهاب إلى الحج من قبل نسوان العائلة. لقد كان هذا الرجل في كلامه بعيدا عن أي كلام

مجازي إلى الحد الذي باح لنا بأنه رفض الاستجابة لدعوة من ابنه المقيم بألمانيا إلى زيارة الحج، لأنها تفرض عليه المرور عبر أوروبا. وفضل، مقابل ذلك، الحج في السنة الموالية معتقدا اعتقادا جازما بأن السَّفر المباشر إلى الأماكن المقدسة هو السفر ذو الكرامات.

ولقد قال لنا شاب، في يوم ما، ونحن نطرح أمامه حالة هذا الرجل ما يلي : «إني تأثرت باكرا بالزغاريد. ففي سن السابعة، كنت عندما أستمع إلى النساء ينشدن ويُطْلِقن وَلْوَلاتِهن، أقوم بمداعبة قضيبي».

رجل آخر يتميز بخبرته بِغوامض الانفعالات، أقر لنا بأنه تَنْتَابُه قشعريرة تمتد إلى خلف رقبته كلما سمع نساء يطلقن ما يسميه «مُثيرات إفرازاته». هكذا، وعند نهاية كل أسبوع، يتدبّر أمره ليصاحب حفل زفاف ولا يشترط مكافأة له على هذا سوى طاقم من النساء يُحْسِنَّ إطلاق الزغاريد. كان يصف لنا، بالكثير من التفصيل (ونعرف أن الجزئية الواردة في التفاصيل هي، في معظم الحالات، عنصر جنسي دال) ؛ كيف تقوم إحداهن بإطلاق الزغاريد وكيف تنشدها، وكيف ينفجر حشد النسوان فجأة في باقة من الأصوات الرخيمة والحادة التي تهزّ دواخله هزًّا.

فعل الامتلاك، العزاء، الخجل :

إذا كان ولابد من أن نعطي دلائلا وحججا تؤكّد الطابع الإيروطيقي/ الجنسي للزغاريد، فسنقوم بإعطاء دليل الغيرة الامتلاكية التي يستشعرها الزوج تجاه زغاريد زوجته. فالزوج يراقب تمظهرات هذه الزغاريد ويتمكن من تمييزها من بين 1000 زغرودة. يشكل هذا الوضع، بما لا يدع مجال للشك، شهادة ممتازة عن الإيحاءات الجنسية التي تصاحب سماع الرجال لأصوات الزغاريد. فقد لاحظنا أن هذه الأخيرة تشكِّل، في تمظهرها الجماعي، عنصرا ضروريا للممارسة الاحتفالية بالمغرب الكبير : إنها فن شفاهي وطريقة خاصة في الإشارة. فللزغاريد مدارسها الخاصة بها وأساليبها أيضا. تشكِّل هذه الأخيرة وسيلة ضمنية لانفراج التوترات ومتنفَّسًا، من بين متنفسات أخرى، تستعمله المرأة للتعبير عن ترقباتها الجنسية، ومنحها في الوقت نفسه، نوعا من التحقق الذاتي عبر الزغاريد. في هذا السياق، يُلاحَظ أن المتزوّجة التي تعيش حياة جنسية متوازنة لا تتعاطى إلا بِشحٍّ شديد لهذا النوع من التمظهرات ؛ ذلك أنه يُنظَر إليها باعتبارها ممارسات تعويضية ذات «فوائد ثانوية» وهزيلة.

أخيرا، هنالك نقطة تسجَّل لصالح هذا الإدراك المميز للزغاريد النسوية بالمغرب الكبير. فقد يحس الرجل بمشاعر الخجل تسيطر عليه أمام خِلاَّنِه إذا تم تمييز التجليات الصوتية لزوجته. فالصوت والزوجة، في هذه الحالة، سيان. من جهته، يُعاين «جان بول شارني» «J. P. Charnay»، وبحق، أن رنة الصوت النسوي مشحونة، في الحضارة الإسلامية أكثر من أي حضارة أخرى[17]، باستثارات إيروطيقية. ذلك أن الحب والشهوة قد يتولدان، أيضا، من الضحكات والكلمات المنطوقة بصوت مرتفع ؛ كما هو الشأن عندما يتعلق الأمر بالتصوير الشفاهي لمفاتن الجسد الأنثوي أو بنَشاط الأفراح والأمراح النسوية»[18]. بإمكان ملاحظة إضافية أن تدعم أكثر هذه النقطة الأخيرة. يتعلق الأمر بالتجربة التي حاولنا القيام بها انطلاقا من الزغاريد باعتبارها مؤشرا تمييزيا بين الجنسين، وبعبارة أخرى شكلا من مناداة جنس على الجنس الآخر. كنا ننتظر، بالفعل، أن تختفي الزغاريد وتتلاشى حالما ينفصل الجنسان ويفترقان أو يوضع الواحد منهما بمعزل عن الآخر، كما هو الحال الآن في الجامعة أو المعمل. في واقع الأمر، تنحو الزغاريد، بشكل جلي، إلى الاختفاء عندما يطغى طابع الاختلاط على التجمعات البشرية، وتُستبدَل العلاقة السمعية الخشِنة -الشيء الذي هو وقف على المجتمع التقليدي- بِمُحايثة واقعية تجمع بين الإناث والذكور. سوف يكون من الأهمية بمكان، الحرص على دراسة هذه المسلكيات الجديدة. إلا أننا سنجازف، من الآن، بالقول أن النتائج المتوقعة ستصل إلى خلاصات مُماثلة لهذه. لهذا السبب يكون بعض الرجال «الذين يشذون عن القاعدة» مثيرين فعلا عندما يزغردون في أمكنة خاصة بالإناث. والحالة هذه، فإنه عندما يُزَغْرِد رجل (هناك، غالبا، رجال لهم ميولات نحو التعابير الأنثوية !)، يسود، بسرعة جو موبوء يجعل الجماعة الحاضرة تلوك تعويذات وحدها تعلم سرَّها وكنْهَها[19].

لقد بين الشعر القديم، أيّما بيان، الأهمية التي تحْظى بها الحلي النسوية ضمن استراتيجية الاستهواء، وهو ما ينطبق، بشكل خاص، على الْخَلْخال. هذه الحلقات التي يحملها النسوان في مرافقهن، والتي تمكِّنهن من الاستهواء دون إطلاق حتى تلك «المثيرات للإفرازات» (أي الزغاريد) !

وأخيرا، ها هو ذا بيت لشاعر عربي يُلْهِمه أرقّ حفيف للحلي والمجوهرات النسوية :

«انظروا إلى ساقيها وكأنهما متشابكان مع خلخالها،

اسمعوا لقعقعات الحلقات المربوطة وهي تعلو حذاءها»[20].

الإحالات والهوامش

1 - هيرودوت : «L'enquête»، ص : 352، كاليمار، مطبوعات لابلياد، باريس، 1964.

2 - طقس جماعي تتضافر فيه كل جهود أفراد الجماعة من أجل إنجاز مهمة واحدة عادة ما يقوم بها واحد من أفرادها.

3 - أقصد فقهاء الدين الإسلامي.

4- لكن، يجب الإشارة إلى أنه قبل هذا التاريخ، نجد إرهاصات عن ذلك في الإنجيل.

5- البخاري : صحيح البخاري، كتاب الاستئذان، باب : زنا الجوارح دون الفرج، الحديث : 6243، الجزء 7، ص : 168، مصدر سابق.

6- كما هو، في الغالب، شأن كل المجتمعات البطريركية (الأبوية) حيث الحظوة الخارجية هي، من الناحية الواقعية، من اهتمامات الرجل.

7- لا يمكن اعتبار «الزغاريد» ممارسة «غنائية» منظّمة بالمعنى الصرف للكلمة، لكن من الوارد أن يستضيف منظّم الاحتفالات بأنواعها المختلفة هذه المرأة أو تلك لمجرد أن صوتها جميل.

8- هذه النقطة المثيرة من جميع جوانبها دفعتنا إلى تخصيص كتاب لها بعنوان : «Le livre des séductions-Lieu commun»، باريس، 1986.

9- ضمن مطبوعات C.N.R.S.، باريس، 1969.

10- المرجع نفسه، ص : 125.

11- من المتواتر أن نشهد في الأعراس المغاربية فرسانا ببنادق صيد يطلقون عيارات نارية في الهواء من أجل «خلق جوّ ملائم» أو لـ«تسخينه»، وتلك عادة انحدرت، على الأرجح، من تقاليد حربية متوارثة أبا عن جد. التّبوريدة بالمغرب(م).

12- يفترض أن تعود الهبات المالية في هذه المناسبات إلى مانحيها في شكل مساعدات مالية بمناسبةأعراس قادمة قد يقيمونها لا محالة، وتكون مضاعفة بنسب من المال متواضع عليها ومتغيرة تغير الأشخاص. أما من بدا له أنه لن يأتي عليه الدور في المستقبل القريب، أي لن يقيم لا ختانا ولا عرسًا لابن أكبر، فيقنع بمساهمة رمزية مادام أنه لن يستفيد من أي هبة مضادة على لمدى الأقرب.

13- المكتبة الاستشراقية، Geuthner، باريس، 1909.

14- المرجع نفسه، ص : 282.

15- هي أطروحة دافع عنها، بخاصّة العلامة ابن خلدون في «المقدمة». يقول : «ولقد رأينا في حروب العرب من يتغنّى أمام الموكب بالشعر ويطرب ؛ فتجيش همم الأبطال بما فيها، ويسارعون إلى مجال الحرب، وينبعث كل قرن إلى قرنه، وكذلك زناتة من أمم المغرب بتقدم الشاعر عندهم أمام الصفوف، ويتغنى فيحرك بغنائه الجبال

الرواسي، ويبعث على الاستماتة من لا يظن بها، ويسمون ذلك الغناء «تاصُوكايت»، وأصله كله فرح يحدث في النفس فتنبعث عنه الشجاعة كما تنبعث عن نشوة الخمر...». ابن خلدون، مرجع سابق، ص : 204.

16- مع التذكير بأن الحج ركن من أركان الإسلام الخمسة.

17- سبق لـ«Ovide» أن سجل في «فن الحب» ظواهرًا مماثلة. هو ذا ما ينصح به النساء اللائي لم تهبهن الطبيعة نصيبا من الجمال : «يوازي صوت يطرب ما للجمال من سحر خاص. ألا فليتعلم الشابات الغناء وليرددن تارة الأصوات التي التقطتها آذانهن من المسارح وتارة أخرى أهازيج النيل بإيقاعهن الخاص».

18- في : «تواصل ومجتمع : مُتفرّقات حول الكلام، الحب والطبخ» مُدرج في مؤلف جماعيتحت إشراف «جاك بيرك» : «التناقضات الوجدانية في الثقافة العربية»، ص : 178، مطبوعات نثربوس، 1972.

19- أقول هذا، وأضيف من الأفْيد تعلُّم ملاحظة سلوكات هؤلاء الرجال، لأنها ستفيدنا، لا محالة، بخصوص أشياء لها علاقة بالجنسية المثليّة.

20- أورده «م. س. سونيك» في : «ست أغاني عربية باللهجة المغاربية»، راجع : الجريدة لآسيوية، يوليوز، أكتوبر، مجلد IIIX، VIX، 1989، ونـــريد الإشارة أيضـــا إلى ملاحظة لـ«Dermenghem» تقول : «ليس هناك ما هو أكثر إثارة من هذه التجليات الصوتية ذات الحمولة الانفعالية، الدينية والاجتماعية التي نسمعها في زغاريد الليل كلما اقتربنا من ضريح يحتضن حفلا دينيا ويحدث أن تبلغ مرتبة الجذبة أو الانخطاف، وقد تُحيّا بها لحظات خاصة في حفل زفاف. درجة الإثارة نفسها تخلقها في النفس عندما تتلاشى تدريجيا، بشكل كتوم وكأنها تحيّي زائرة ذات حضورات لا مرئية».

الفصل السابع

الخـــتـــان

يتخذ الخوف من الإخصاء عند الطفل المغاربي الأشكال الواقعية لختان وشيك الوقوع باستمرار.

كما هو الشأن في بعض مناطق العالم، يمر البقاء الرمزي للجماعة في المجتمع المغاربي، من بين ما يمر به، بالعضو التناسلي الذي يتم دَمْغُه دمغة لا رجعة فيها تسمّى بالختان[1].

يطلق على الختان بالمغرب الكبير اسم «طْهَارَا» (أي الطهارة). نفهم المعاني التي يختزنها المصطلح عندما نربطه باصطلاحات دينية أخرى مثل «التطهير» و«الطُّهر» أو «النزاهة». يوحي الاصطلاح أيضا بالتطهير الطقوسي المسمّى غُسْل أو «الطهارة الكبرى». يُجمِع كل الكتاب على القول بأن له علاقات لغوية وثيقة بنعوت القرابة والتحالف. هكذا يدقّق كاتب النص عن «الختان» في موسوعة الإسلام «A.J. Wensinck» القول : «إن عددًا من الكلمات القريبة من «خَتن» تشير إلى الجد (والد الزوج أو الزوجة)، الصهر، الحماة (ختان، ختانة) ؛ أو فعل الزواج نفسه (خُتونة)»[2].

تُجرى عملية الختان، بشكل شائع، بين ثلاث وخمس سنوات. ونشير إلى أنها تجربة ذكورية بشكل خاص، ليس هناك ما يُوازيها عند الأنثى. في المجتمع المغاربي، لا تشكل بالفعل عمليّة البَتْر مُسوِّغا لممارسات معروفة حتى الآن ؛ على الرغم من أن أهل السلف يدّعون أن حديثا للنبي (حثَّ عليها، بشكل واضح[3].

إن وجود اصطلاحات من قبيل «خِفض» و«خِفاض» يؤكد أن البتر كان معروفا لدى العرب القدامى، بل ولقد كان، على الأرجح، ممارَسا على نطاق واسع ؛ وإن بقاءه حتى اليوم في بعض المناطق العربية (مصر، السودان) التي تعرَّضت لتأثير الإسلام يثبت صحة هذه الأطروحة[4].

الختان ضمن سياقه

في هذه الدراسة، سنُولي اهتماما أقل بالعواقب الْجُرْحية أو التشريحية الجراحية لهذه العملية، في حين سنعالج العواقب الأخرى معالجة خاصة[5]. سوف يتجه اهتمامنا، بشكل انتقائي، إلى المحيط السيكولوجي الذي ينْغرس الختان في سياقه الفعلي. بديهي أن الفترة التحضيرية ذات دلالة، من الناحية البنيوية، بالنسبة للمرشح لعملية الختان، ذلك أنها غنيّة بالمعلومات التي تهم سواء المحلِّل أو الأنثروبولوجي.

إن معيش الطفل المغاربي مطبوع بفطام متأخر. يأتي الختان بعده مباشرة ليُدشِّن مرحلة جديدة تتميَّز بالاضطراب. ذلك أن الأم تتخلى فيها عن الطفل ليلِج طورًا جديدًا في مسار هويته. حتى ذلك الوقت إذن، يكون ثدي الأم -بالنسبة للطفل- «جيدا»، مُغذِّيا»، «دافئا» و»تحت التصرف». يكفي أن تَحُلّ مرحلة اللاّيقين بعد الفطام حتى يُعاني الطفل من قلق التخلّي عنه الذي يتمركز في سن الختان المتعارف عليه. سنعود، بعد ذلك إلى العلاقة الْمُقْلقة لبعض الاختبارات التي يجتازها الطفل وطابعها المزمن ببعض استيهاماته.

وفي عبارات تحليلنفسية نقول إنه، وضمن هذا الانتقال الخاطف من مرحلة فمية معطاءة وكريمة إلى «حياة جنسية» معاشة في ظل قلق الإخصاء والخطر الفعلي للبتر الذي يحس به كل طفل مغاربي، وإنْ بدرجات متفاوتة، عند الختان ؛ أقول : ضمن هذا الانتقال الخاطف إذن يتموقع طرفا صراع خاص يساهم في تقوية الاستيهام الأكبر للإخصاء. إذا كان الختان يمثل مرحلة في حياة الطفل فلا يُعزى ذلك، بالتأكيد، إلى أنه يُدخله، على المستوى الواقعي، إلى عالم الرجولة المكتملة ؛ ذلك أنّ هذا لن يتحقق إلا عند البلوغ. في واقع الأمر، يحدث كلُّ شيء كما لو أنَّ الطفل يُسدِّد الثمن مسبقا، قبل حصوله على المتعة الجنسية الموعودة بوقت طويل ؛ كما سوف نتبيّن ذلك من خلال مثال واحد في الطقوس الإفريقية. هكذا يضاعف الختان من الاستيهامات دون أن يحمل إليها، على المستوى الواقعي، وضعا وأُفُقا خاصا مُرْضيا من الناحية الأنثروبولوجية.

إن الجواب الوحيد الذي يقترحه المجتمع لا يعدو أن يكون خطابًا يدور في حلقة مفرغة أو نوعًا من البديل تتميَّزُ مسلماته بالقسوة. فمقابل الدمغ النهائي الذي يتعرض

له الطفل، من حق هذا الأخير أن يتطلع إلى اعتراف اجتماعي به يُقدَّم له باعتباره ترياقا ومكافأة. الآباء، من جهتهم، وقد وجدوا أنفسهم أمام مأزق يلجأون، في الغالب، إلى حجج لا تحتمل معنًى واحدًا : «يجب عليك أن تختتن لأن كل أقرانك مختتنون». من خلال هذا التحويل، يتخذ مركز الجاذبيّة تلوينا اجتماعيا من جنس الانتماء إلى «فئة عمرية» ويُفْرِغ تساؤلات ومَخاوف الطّفل من كل عناصر الوجاهة فيها. الطفل لا ينخدع بالحجج الضعيفة لآبائه، مما يزيد من قلقه الكامن، الغامض والزاحف الذي لا يقبل المداورة. يبدو لنا أن هذا البعد ذو أهمية لأكثر من سبب، وبالأخص بحكم التهميش الذي مسه من قبل عدد من الباحثين المهتمين. لماذا يُزعج خوف الطفل ذاك كُلّ هذا العدد من الكتاب ذوي الحساسية العربية الإسلامية الذين انكبُّوا على دراسة هذا الموضوع؟

الطفل في مواجهة الختان

إن خاصيات طفل لم يختتن بعد معقدة جدًّا. بإمكاننا، ديداكتيكيا، تجزئتها إلى لحظتين متتابعتين ومتمايزتين نسبيًّا : فترة الاستباق وفترة الأوج.

• فترة الاستباق : تحدث فيها ردود الأفعال الظاهرة والقابلة للملاحظة، تدريجيا، ابتداء من اليومين أو الثلاثة أيام قبل العملية. إلا أنها تكون قابلة للملاحظة، بشكل أفضل، حوالي الساعتين قبل العملية نفسها، أي في وقت يكون فيها الختان وشيك الحدوث. كما أن هذا الفاصل الزمني قابل للتغيّر حسب درجة انفعال الطفل المعني.

الآن سنعود، وبإيجاز، إلى ردود الفعل النفسية الأكثر ظهورا والأشدّ بداهة :

– فوضى وتقلّب في المدارك : ذلك أن المعطيات الحسية تكلّ وتضعف.

– طغيان الحساسيّة تجاه الأشكال الإستيتيقية الشريطية، يرافقها، بشكل خاص، تزايد قار في درجة الحرارة العامة للجسد.

– في بعض الحالات، ظهور حمّى مصحوبة بكل أعراضها : عرق، تسارع في دقات القلب، احمرارات في مناطق من الجسم والوجه لم تكن تظهر فيها.

– حالة انفعالية قصوى تطبعها بكاءات غزيرة غير مُراقبة، تشنّجية وعصبيّة.

أما ردود الأفعال النفسية فتتمركز حول ما يمكن أن نسميه بـ«خواء معنوي» مُشابه للمُصاحب لحالات الرعب الكبرى. إلا أنه يجب التذكير، من وجهة نظر «سريرية»

بالعناصر الآتية : طوال هذه الفترة يكون الطّفل ضعيف التركيز، وتكون هذه الحالة مُضاعفة بانحباسٍ للذاكرة متقدم، وبقُدْرة على الفهم ضعيفة. فهو يميل إلى تفسير ما يقع تحت مداركه بشكل مبالغ فيه، كما أنه يقوم بمقارنات وتعميمات متسرِّعة على قاعدة مشتركة مُبخسة بما فيه الكفاية. يظهر جليّا أنّ تمثله الدقيق للأشياء آئل إلى ضعف. تدفعه هذه الحالة العابرة من الإدراك الملتبس إلى الخلط بين مقولات لغوية تفيد إثباتا أو نفيا («نعم/ لا») بمقولات تفيد الكمّ على سبيل المثال. أما «الخواء الفيزيولوجي» فإنه يشتد بدوره : يكون الجسد في حالة خواء، يسود طنين بالرأس، ويحدث، في بعض الحالات، شعور بعُسْر في التنفّس وبعض الخفقانات[6].

• فترة الأوج : تحصل دقائق معدودات قُبيل العملية بمعناها الصّرف. كلُّ شَيْء يتوقف فجأة عند وصول «الطّهَّارْ» (الحجَّام بالمغرب) المخيف، أي الخاتن[7]. وهو وصول يستشعره الطفل بدقة مُتهيِّبة.

فضلا عن ذلك، فإن التغيرات التي تحدث في هذه اللحظة التي تكاد لا تُحسّ ومنها : نصائح الأبوين، الثناء على الشجاعة، تخفيف توتر الجو العام، حركات متقطعة يقوم بها الكبار... لا تثني الطفل عن القيام بردود فعل قوية من خلال السلوكات النموذجيّة التي رأينا أعراضها أعلاه، والتي تزداد شدة في الفترة الثانية لتنتهي، في حالات عدّة، إلى أزمات قلق حقيقية أو إلى هبّات هذيانية مميّزة، في حالات مرَضية أشد.

بديهي، مع ذلك أن النمذجة الموصوفة فوق «نمذجة مثاليّة». ذلك أننا نجد، على مستوى الواقع، حالات مختلفة من العيِّنات التي تضم من أشدِّ الْمُنْفعلين حتى أشد المتمرِّسين والهادئين. إلا أن فائدة هذه النَّمذجة مؤكَّدة، إذ أننا سنصل، من خلالها، إلى الإلمام بالأهمية الأساسية لهذه اللحظة القدرية التي يتخلّص منها الإيديولوجيون بسرعة. الألم، شعور القلق الطاغي قبل العملية، ردود فعل الطفل -ذات الجذر الوسواسي- كل هذه المظاهر يطمسها هؤلاء لفائدة وصف حذر لتقنية الختان، أو حتى- وهذا هو الأدهى- لتقدير المبالغ المادية التي كلفها حفله... إن الرهان لا يظهر جليّا إلا عندما يُعالَج الختان من جهة الْمُتلقِّي، لا من جهة الْمُمَارِس. ولا يمكن القول أن بتر القُلْفة (جلدة القضيب) لن تهم، إلا قليلا، الباحث إذا ما قارناها بالاعتبارات

الإيديولوجية، الاجتماعية أو الدينية التي تُضفي عليها المشروعية، والتي تصبح، للأسف وفي كثير من الحالات، الهدف الوحيد للبحث.

يجب التذكير، خلافا لكل مسعًى يتجاهل خطورة الختان، بأن هذا الأخير يمس الأعضاء التناسلية ويُغيّر شكلها الخارجي، أضف إلى ذلك أنه لا يتدخّل في أي حالة، لعلاج ما لمَرَض مؤلم. أخيرا، نذكر هنا، ومن منظور التحليل النفسي، أنه من شأن الختان أن يكون بمثابة سيناريو حي يسمح للطفل بتعيين و«تجسيم» مخاوفه القديمة التي كان يُغذّيها في طفولته، عندما تصف له الحكايات والحدُّوثات الأشباح البشعة التي كانت تُفرِّخ بسرعة خاطفة على الأرض. هناك ملاحظة أخيرة بخصوص الرواقيّة المزعومة عند الطفل لحظة مواجهته لشياطين البَتْر، والتي ليست، في واقع الأمر، إلا بناءً إجماليا من بنات أفكار البالغين، هدفه احتواء وتقنين قلقهم الخاص. يكفينا أن نُعاين الطفل لنتبيَّن أن ردوده وإجاباته ليست للراغب المتحمِّس لهذه العملية...

في مواجهة هذه الوضعية، غالبا ما يتسم سلوك الأب بشيء من الرعونة. يحدث أن يقول لابنه : «ما بك ! لا تبكي، الفتاة هي التي تبكي». ويجيب الطفل : «أرغب في أن أكون بنتا، بِنْتًا : هكذا أحسن». وقد يقول الأب : «لا تبكي يا بنيّ، ستُصبح رجلا !». وأخيرا : «لا تبكي، لا أحد من رفاقك فعل ذلك، لا تبكي سيسخرون منك». في الواقع، لا تعدو أن تكون تطمينات البالغ، التي تهدف إلى «نزع الطابع الدرامي» عن العملية الجراحية، إلا صِيغا خاوية وحشوًا يلغيه الطفل، في لحظات الصفاء، بحركة رأس واحدة. فحيث يرى البالغ «وقاية وحَرْزًا» يرى الطفل خطر البتْر، وهو مُحقّ في ذلك من الوجهة «السريرية».

مؤكَّد أنه، كلما تعلَّق الأمر بأشياء تستهدف الجسد، تُمسي كل المماحكات -أيًا كان مصدرها وبشكل مثير للغرابة- مُماحكاتٍ لاغية ولا جدوى منها. بشكل مفارق، قد نميل إلى التفكير بأنَّ هذه اللازمة، وبحكم طابعها المتنافر ذاته، هي التي تفسر القلق الكبير الذي يَشعر به من هم في مقدمة المشهد عند اقتراب اللحظة المحتومة. أيْنما تواجد الطفل فإنه يقوم بردود فعل في انسجام وجداني ملحوظ، إن لم يكن بنزوع وميل مطبوع بغيرية تراجيديّة.

من الجلي أن الموقف الذي ندافع عنه في هذه الفقرة يختلف عن موقف الجماعة التي اشتغلت على هذه المسألة. ومن بين هؤلاء «نور الدين الطوالبي» في كتابه «الختان : جرح نرجسي أو بروز اجتماعي؟»[8]. تدور إشكالية هذا الكتاب بأكملها حول التقاطب الثنائي الْمُستَقْرأُ من العنوان. هذه التي كان عليها أن تنتهي، لا محالة، إلى حل من النوع «الإيديولوجي» ؛ ومفاده أن الختان «بروز أو ترقي اجتماعي»، بل وانتعاش حقيقي للشخصية الهشة للطفل المغاربي.

سوف لن نناقش منهجية الكتاب[9]. ما سيَسْترعي انتباهنا، بشكل خاص، هي الخلاصات التي انتهت إليها تلك المنهجية، أي، في المحصِّلة، الحمولة الواقعيّة للعمل النظري والميداني في آن واحد. صيغت هذه الخلاصات في ملخص كتبه الكاتب ونُشِر ضمن إحدى نشرات علم النفس[10]. سنقوم بإثارة بعض الملاحظات حول هذا الملخّص. يخلص المؤلف عند نهاية دراسة تتميَّز بمزيّة الوضوح الكبير إلى ما يلي : «إن النتائج المستخْلصة من هذا البحث تعتبر مُمثِّلة لمجموع الساكنة الجزائرية التي تمارس الختان وفق إجراءات طبية محدَّدة. ويمكن تلخيص هذه النتائج ضمن محورين رئيسيين :

النتيجة الأولى : للختان بالجزائر، على مستوى معيش الطفل، قيمة ترقي اجتماعي...

النتيجة الثانية : يُعْزى عدم الختان إلى وجود أعْراض مضادّة لفعل البتر...»[11]. إذا وضعنا جانبا الطابع التُّوتُولوجي (تحصيل حاصل) لهذه المقترحات، فإننا نكتفي باعتبار تعميم هذه النتيجة على مجموع فئات المختّنين شيئا، أقل ما يُقال عنه، أنه متساهلٌ ومتسرّع. والأدْهى من ذلك أنه إذا كان التصور النهائي لا يأخذ في اعتباره ما كان يسعى جاهدا للبرهنة عليه خلال العمل كلّه، ونعني بذلك البُعْد الصِّراعي للختان، ومن ثمة حدود ما أسماه هنا بـ»الترقي الاجتماعي»[12] ؛ فما هي فائدته؟

تعود بنا الملاحظة الثانية إلى الجمل الثلاث الأولى في العرض الملخَّص والتي تقول بأنّ الختان «فعل مُدْرَك، مُسْتشعَر ومعاش باعتباره جرحا نرجسيا من قبل الطفل الأوروبي»[13]، وفي المجتمع الجزائري هو بمثابة «ظاهرة طبيعية موحَّدة». إن الخلْط الحاصل في استعمال مصطلحات من قبيل «ظاهرة» «طبيعية» و»مُوحّدة» يحمل على التفكير في كون الختان عملية تتموقع خارج الطابع الصراعي لكل بَتْر، خارج قلق

الإخصاء وخارج الاضطرابات الأوديبية، لكنها، وفي الوقت نفسه، مفتوحة على عالم الممارسة الجنسية الناضجة، الحياة التناسلية، التسامي الاجتماعي والانتعاش النرجسي. بل وقد تنتصب على قاعدة إنجاز جسدي مزهو بنفسه ومزعوم أصلا... إن غياب استمرارية بديهيّة بين حلقات التطور المتعاقبة، بشكل ديالكتيكي نسبيا ولا تصاعدي، والذي يقوم بعملية إسقاط اختزالي للإشكالية الأوديبية على مضمونه، يُقْحِم بذلك تنافرًا بين الماقبل تناسلي والمابعد تناسلي[14]. لهذا كان من الضروري تفادي القيام بحَذْف إعادة دمج الطابع الصِّراعي «الضروري» للإخصاء الذي هو أوديبي ولا شيء آخر غير ذلك!

إذا كان من الضروري إيجاز كل ما تَمَّت البرهنة عليه للتو، فإننا سنقول ما يلي: يشكل الختان لحظة مُفكِّكة على المستوى الاستيهامي، في حين يشكل لحظة مُبَنْيِنَة أو مُهيكِلة على مستوى «التعرف على الصورة». هذه الصورة (أو الهوية) التي هي اجتماعية أصلا. هذه الصيغة الموجزة تستدعي، بدورها، بعض التوضيح. ذلك أنَّ هذه اللحظة / المفتاح لن تكون مُبنْيِنة ومُهيْكِلة إلا إذا اعتبرنا الختان مُساهِما. فعلا، في تنامي المواصفات الجسدية والذهنية التي تكرسها الجماعة. إذاك سيكون الختان، ضمن توجُّه مثيل، بمثابة «نظام للجسد» هدفه جعل الفرد يتقمّص المبادئ المثالية للجماعة التي ينتمي إليها على نحو معلن.

سوف لن نتردد في تسمية هذه السيرورة: الجسدانية القطيعية «corporalité grégaire». ضمن هذا المنظور أيضا بالوسع فهم الختان باعتباره فعلا تواصليا داخليا. وسنضع اليد هاهنا على بُعْد «التحالف» الذي يعتبر، على أي حال، واحدا من المحاور الاستراتيجية لبقاء الجماعة[15].

الختان: طقس عبور؟

بموازاة مع فلسفة الاندماج هذه تبلور، تدريجيا، على امتداد هذا القرن، وبالأخص بتأثير من «فان جينيب» «Van Gennep» السباق إلى هذه الصيغة، تفسير آخر لا يرى في الختان إلا «طقس عبور» بسيط من منزلة إلى منزلة أخرى. هاتان المنزلتان الطابعتان بطريقتيهما للسلسلة الطويلة للحياة. والحال، أنه بتطبيقها لهذه الخطاطة ذات البعد

الأُحادي لفكرة العبور وبإدراجها، من ثمة، ضمن تاريخانية منطقية، لكن متواضع عليها، تكون الإثنولوجيا قد تجاهلت بذلك الطابع الصِّراعي والتفكيكي الذي يتميز به الختان بحسبانه طبيعة غير قابلة للتجزيء وغير متجانسة مع المبرر المعلن للغاية من إنجازه. هذه الأخيرة التي ننسبها إليها بغير وجه حق!

يجب أن نعترف بأن هنالك جانبا أولاه قلّة من المنظّرين اهتمامهم. ويتعلق الأمر بوشم الجسد. في مواجهة هذا الوشم أو الدَّمغ للجسد الذي يلحق تغييرا جزئيا بعضو في الجسد الذكوري، ستظهر تباينات كبيرة في المواقف تبعا لكون صاحب الموقف من الفاعلين لهذا الوشم أو الدمغ أو، بالعكس، من المعترضين عليه. يحدث كل شيء كما لو أن الدمغ في حد ذاته -ولو أنه يعبر عن نفسه على جسد متألم قائم الذات- ليس في نهاية الأمر سوى «رسالة اجتماعية». سهلٌ قول ذلك! لكن أنّى لنا تفسير التبعية المتبادلة[16] بين حدَّيْ هذا التناقض؟ بالفعل، ففي الحالتين معا، يتعلق الأمر بحيِّز من المكان بالجسد نُسجِّل به إرادة رغبة أو علة تنهل من خارجها؛ «تنهل من الغرائز أو القواعد الاجتماعية مبدأ اشتغالها النهائي».

إن الانتقال من العلة الاجتماعية إلى التسجيل العضوي يتعقد، بشكل خاص، عندما يتعلق الأمر بالمعتنق الجديد، الحديث العهد بالإسلام. خصوصا إذا علمنا بأنّ العبادات لا تجوز في هذا الدين إلا إذا كانت مسبوقة بحضور «علامة» الختان على جسد المتعبِّد. كيف نقوم إذن بتجويز ضرورة الدَّمْغ الجسدي للمعتنق الجديد للإسلام. هذه الضرورة التي لن يكون بالإمكان تبريرها، لا من خلال الدورة القصيرة للرمز ولا من خلال معادلة محسوسة؟ والحال أن المعتنق الجديد اعتنق الإيمان الجديد ولم يعتنق، تقاليد أتباعه. وهو من جهة النمو السيكولوجي، بشكل خاص، سيكون قد أوشك على تجاوز، ومنذ سنين خلت، أطوار الليبيدو الطفولي، بل وطور ليبيدو المراهقة لحظة اعتناقه للدين الجديد[17].

يُبَرِّر هذا التناقض، لوحده، التوقف عند نظرية التحليل النفسي التي تقترح علينا وجهات نظر أصيلة عن الختان.

من الاستيهام إلى التَّرميز

النظرية التي تحظى بأوسع اعتراف حتى الآن هي تلك التي تعتبر الختان بمثابة لحظة تغوُّط ارتجاعي للاستيهامات الأبوية المكبوتة عند ظهورها، ومن خلال إعادة تحيينها

عبر شخص الابن. يحدث إذن نوع من القلب «inversion» للمحتويات «العدوانيّة» للختان. ذكريات غامضة عن لحظة ختان الأب، انتقام استيهامي للأب من المنافسة اللاشعورية للابن، نزوع عُصابي أبوي إلى السيطرة والسادية، بنيات لتناقض وجداني مختلفة... هذه هي بعض الأشكال الخارجية التي يمكن أن تتمظهر من خلال عودة المكبوت الأبوي ؛ والتي تتضافر، في تحديد مجموع العُدَّة الطقوسية للختان. يورد «هرمان نونبرغ» حالة مهمة في «المجلة الجديدة للتحليل النفسي»[18] مُحاولا توصيفها. يتعلق الأمر بتاريخ سريري لمريض يُعيد مُعايشة أحلام واستيهامات قلقه الخاص إزاء الختان ؛ وبالضبط من خلال ختان ابنه. وهو الختان الذي يشتغل باعتباره «مثيرا حاضرا» من خلال استحضاره للقلق الماضي.

يقول «نونبرغ» : «يتصرف -يقصد الأب- في استيهامه كما لو أنه هو الذي سيُخْتن ؛ أو بالأحرى كما لو كان يستحضر ختانه هو، ويقوم بردود فعل مطابقة لهذا الأخير»[19].

ليست الاستيهامات الأبوية فقط هي التي تتدخل هنا لإسقاط تعقُّداتها، بل هناك أيضا استيهامات الطفل ذاته، الذي ينتقل، في دقائق معدودات، من حالة طبيعية أولية، حيث لازالت الممارسة الجنسية الذاتية هي السائدة إلى حالة ثقافية يأخذ فيها الجنس الْمُستَّن والناتج عن فعل التنشئة الاجتماعية، والْمُقنَّن ؛ وفي كلمة واحدة الجنس الْمُدجَّن، مكانًا له بداخله. قد تُفضّل اللغة الحالية، على الأرجح، عبارة «جنس مُبَرْمج»، لكن سيكون ذلك، على ما يبدو لنا، من قبيل الدفع بالصورة المجازية إلى حدودها القصوى.

دون الدفع بالمشهد إلى هذه الحدود، يتعين أساسا الإقرار بأن الختان يحمل في طيّاته التناقض الثنائي الدال : طبيعة/ ثقافة، ويُوصله إلى أوجه، وذلك من خلال تجاوزه النهائي للفضاء المحايد الذي يشكّله الاختيار الممكن للطفل للتلذّذ بجسده البِكْر. لا يتطابق الانتماء الذكوري بالمغرب الكبير، مطلقا، مع استمرار حضور القُلْفة، ويعود هذا بدرجة أقل، إلى أسباب دينية، بقدر ما يُعْزى إلى أسباب التماهي اللاعقلاني مع المثل العليا الجماعية. الشيء نفسه يُقال عن الانتماء الأنثوي الذي يبدو غير قابل للهضم مع فقدان الأنثى لغشاء البكارة قبل المراسيم الرسمية للزفاف.

بين هذين القطبين، تلوح المخاوف الأشد وطأة الطابعة لمرحلة المراهقة، تلوح باستيهاماتها وهواجسها. للحركات المكبوتة سنّ ولادة وليس لها، إطلاقا، سن وصول وانتهاء. فهي نشطة منذ بدء وانطلاق حياة كل واحد منا حتى نهايتها، وبالقوة والشدة ذاتها. هكذا تَتَبَنْيَنُ علاقة الطفل بمشكلة البَتْر. ورد ما يلي ضمن توطئة كتاب «جروح رمزية»[20] الذي نحن مدينون لـ» جان بويون» «J. Pouillon» في إنجازه : «الختان وشبه الختان وكذا البَتْر : كلها «جروح رمزية». لكنها على أي حال، جروح لا رجعة فيها : فالقُلفة لا تعود إلى حالتها الأولى بعد بترها، كما أن البظر لا يستعيدها أيضا بعد بتْره»[21] . على العكس من ذلك، يضيف قائلا : «في حالة القسّ الذي يُجزّ له شعر الرأس لقبوله داخل النظام الكنسي، يكون الجزّ طفيفا وتكاد تنطبق عليه هذه التسمية. لهذا السبب ذاته نعتبره رمزيا بدرجة أولى»[22].

بالإضافة إلى كل هذا، هناك جانب على قدر كبير من الأهمية داخل النقاش الدائر حول مشكلة الختان. يتعلق الأمر بالسن التي يجب أن يُختن فيها الطفل.

غالبا ما عُولجت هذه المسألة بالطريقة ذاتها التي عولجت بها مسألة الإخصاء. لكن كيف نختن دون أن «نخصي»؟ كيف نبتر دون أن نعطي انطباعا بأننا نهدّم؟ وكيف نجعل من البَتْر عامل إنجاز واكتمال؟

في أيّ سنة يخضع الطفل لفعل الختان؟ هذا السؤال يطرحه، أيضا، أولئك الذين يحملون على عاتقهم مسؤولية ختان الأطفال بشكل منتظم، فالعوائد الجماعية السائدة تؤثِّر على كل القرارات المتَّخذة في هذا المجال طالما أن الختان يتأسس باعتباره علامة منظِّمة (بكسر الظاء) على المستوى الاجتماعي. وهو ما ينطبق، بشكل خاص، على الختان العبريّ الممارَس، بكيفية إلزامية، في اليوم الثامن بعد الولادة[23]. والحال، إن الاعتماد على ما يتردد في ملابسات عدّة، من كون الختان هو حرز ووقاية لِصاحب القُلْفة الضيِّقة[24]، معناه طَمْسٌ لما هو جوهري في هذا الطقس. فالسن الموحَّدة التي يُخْتن فيها مراهقو إفريقيا وجزر أوقيانيا تدحض، في جزء كبير منها، هذه الحجة. أضف إلى ذلك أن هذه المناطق (التي تتميَّز بدرجات حرارة مرتفعة وجو رطب) تستفحل فيها معدّلات التهابات القلفة وضيقها. إن السكوت الدال لكل كتابات الفقه الإسلامي عن مسألة سن الختان يبيّن، بما لا يدع مجالا للشك، تفاهة هذه النقطة. إنها، وعن

حق، ذات أهمية ضئيلة، كما أن إقامة هذا الطقس لا يستقيم، عمليا، إلا بانخراط للذين يرْعونه فيه. أما السن الذي يُمارَس فيه، وحتى إن كان يؤخذ بعين الاعتبار، إلا أنه ليست له سوى أهمية جزئية. ومع ذلك، وبشكل مفارق شيئا ما، فإن هذه النقطة بالذات هي التي تُفْضي بنا إلى مفهوم التّرميز كما صاغه وقام بتحليله «جان لابلانش» «J. Laplanche» في مؤلفه : «إشكاليات»[25]. انطلق «لابلانش» من تأملات نقديّة في مسألة الإخصاء، ليصِل إلى طرح مسألة الختان. المسألة المطروحة هي الآتية : «هل يمكننا اعتبار الختان فِعْلا قابلا للترميز في المجتمع المغاربي؟».

بالتأكيد، نعم. فالختان يسمح ببروز الرمز، ويستدعي، بكيفية ما، بُعد الغيرية على اعتبار أن موضوع العملية يبقى مفتوحا على عالم تواصلي يتجاوز الفرد. هنالك، إن صح هذا التعبير، «الأنا في الجماعة» من خلال فعل التضحية. وبما أن الأمر يتعلق، قبل كل شيء، بعلاقات يخفيها الواقع، وبقوة، خصوصا عندما نكون إزاء جماعة تعرف الشاذة والفاذة عن كل شيء، فإنه بإمكان الختان أن يصبح، ضمن هذا المنظور بالذات، واقعة مفهومة ودالة على المستوى الاجتماعي. لن نتردد إذن في القول بأن الأمر ينعلق فعلا بـ«ترميز اجتماعي» (لابلانش). والحال، إذا أخذنا في الاعتبار عدد الكوابح الجنسية في سن البلوغ ذات الطابع العُصابي جميعها، وكذلك الاستيهامات الذكورية ذات الصِّلة بالجهاز التناسلي النسوي باعتبارها عوامل جنسية كابحة، أقول : إذا أخذنا كل هذا في الاعتبار، من اللائق إظهار الفُروقات الدقيقة في هذا الموقف الأحادي الجانب، المتفائل، وهو أقل ما يمكن أن نقوله عنه، وذلك بإدراج –ضمن عملية تقويم الآثار الطويلة المدى للختان- ما ينحدر من الإيتولوجيا (مبحث أسباب الأمراض) الحديثة وما يضرب بجذوره، بخلاف ذلك، في حشد من المخاوف الوسواسية المعاشة تحت اللواء الصارم لفكرة البتر. في الحالات السعيدة التي لا يُعاقِب فيها العُصاب بتر الختان، فإن العصاب، نقصد حُمولته المرَضية، تنبعث فيها الحياة من جديد، ويُعاد استثمارها. ستنفجر هذه الحمولة في أشكال مختلفة، بعد ذلك، عندما تحصل التطورات الليبيدية اللاحقة من خلال المخاوف الهاجسية وغير المبرَّرة، الاضطرابات العاطفية، العجز الجنسي ليلة الدخول أو حتى من خلال حالات قذف مُبكِّرة. هذه الأعراض التي لا تعدو أن تكون، في حالات كثيرة، سوى المظاهر المخفَّفة للعجز. من

وجهة نظر التحليل النفسي، من المحتمل أن كل تمظهرات ردود الفعل لدى الرجل المغاربي، منذ العدوانية القاصرة إزاء الأخت حتى السلوكات التعويضية الزائدة عن الحد مثل «الشعور الهائج بأقصى درجات الفحولة، بالغيرة، بالنرجسية والهاجس الكبير المتمثل في حب الظهور بـ»مظهر لائق»)، تندرج كلها تحت نفس خط النسب الإيتولوجي (المرَضي). إذا كان الأمر كذلك، كيف لا نرى في كل هذه التجليات دليلا على استثمار نُكوصيّ مفرط لفترة ما قبل الختان ؛ حيث كان الطفل، فعليا، بمثابة «مَلِك»، «مقتدر»، «إيتيقضيبيityphallique»؟ كيف لا نربط مغالاة هذه السلوكات بتعددية الأشكال العنيفة للأطوار الماقبل أوديبية؟ لكن، وعلى أي حال، لربَّما تدخلت هذه السلوكات، وبحق إن هي أدرجت في تدخلها الاستيهام الذي لا طائل تحته والمتمثل في الانتقال من إيروطيقا ذاتية «الْمَلَك ذو ألف نقيصة» الذي هو الطفل الذي لم يُخْتن بعد) إلى «تزييفات» adultération» متعددة الأشكال»[26]- لاستعادة صورة جد موحية قد يكون الختان المغاربي، بمقتضاها، عمليَّة «تُمارَس «على غرار الأوديب». تماما، كالقُلفة، يبقى الأوديب شاهدًا على واقع التنافس بين الأب-الابن. هذا التنافس الذي يستمر حتى غداة الزواج : ذلك أن الرجل بالمغرب الكبير لا يحصل على اعتراف من الأب إلا بعد أن يصبح هو ذاته أبًا. الشهوة الجنسية، التلذذ بالجنس، الجماع : تشتغل كلها، بادئ الأمر، بوصفها ديونا في شرعة الأب، إذن الأمّة : إنها ثمن الحصانة .«Noviciat»

ثمن الحصانة

يكون الخطر المرتبط بالختان، إذن، واقعا لا يمكن إنكاره. إنه بادئ ذي بدء، خطر «واقعي» يتمثّل في مخاطر الحوادث المؤسفة اللامتوقعة[27] إبان العملية نفسها، وبعد ذلك، وعلى مستوى آخر مختلف تماما، هو خطر هَلْوَسي يتم إسقاطه، بشكل مستبق، على الحفل كحفل، ثم هو، في الأخير، الخوف من الخاتن وهو الشخص الْمُتَسَرْبِل في ذهن الطفل بكل الخواصّ القضيبية الأبوية (قوة، سلطة، اقتدار). تنضاف، بشكل غير مباشر إلى كل هذا، ملاحظة شائعة مستقاة من الواقع المشترك لتسند هذه الرؤية الخاصة للوقائع. يتعلق الأمر بالسعادة الْمُعْلنة، وهي واقعية على الأرجح، التي يعبّر عنها الآباء عندما يُعاينون أنّ طفلهم قد وُلد مختونًا. في واقع الأمر لا يتعلق الأمر في هذه الحالة

سوى بقُلْفة أقصر نسبيا ؛ وهو ما «يُعرِّي» الحشفة ويُعطي الانطباع بأن العضو مختون سلفا. في مناسبة كهذه، يحدث أن يهتف الأبوان بصوت واحد : «إنه مختون ! لقد ختنت له ملائكة السماء !».

وبعيدا عن أي محاولة قد تعتبر هذه الفرحة ذات مصدر خفي، يمكننا القول بأنها حاملة لمزيّة مُخلِّصة (بتشديد اللام وكسره) من عقدة أوديب، ومن العناء الذي سيتجشمه الطفل عند الختان... سعيد إذن ذاك الذي، وعلى غرار هذا المختون الطبيعي، يأتي إلى العالم حاملا معه إلى الأبوين هذه الهدية الربانية ! من الممكن أيضا تحييد هذا الخطر وذلك باللجوء إلى إجراءات طقوسية أو سحرية : «إن الكثير من الطقوس الثانوية - يقول« Wensinck »[28] تعبر، عن قصد، عن الرغبة في إبْعاد الخطر. ومن هذه الطقوس إلباس الولد لباس الفتاة، استعمال المنديل أو تَبْخير الفحم والملح، دق الطبول والدّفوف، ترديد الأذكار والصلوات ؛ كما أن استعراض أعمال الإحسان والتضحية بالقرابين يمكن أن يُنظَر إليهما، لا محالة، من هذه الزاوية». نضيف، من جهتنا، الغُسل المطهِّر للجسد، التعاويذ، «الْجاوي الْمكّاوي» وهي نوع من البخور المباركة لجهة مصدرها والبخور بشكل أخص، أضف إلى هذا ذلك السجل الغنائي الذي يحضر في هذا الحفل، والذي لا يختلف، إلاّ قليلا، عن نظيره في حفلات الزفاف ؛ والهادف، بشكل عام، إلى إبعاد الأرواح الشريرة.

ختاما، نسجّل ملاحظة أخيرة تخصّ الخطر المصاحب للختان ذكّرَتنا به «دومينيك شامبو» «D. Champault» عند ملاحظتها للمجتمع البلبالي «belbalie»، تقول : «لا يُقبَل وجود العذارى داخل المكان الذي يُجرى فيه حفل الختان. كل ما يقمن به هو اسْتِراق النظر إليه من فوق عتبة الباب»[29]. إنه محور أسطوري خارق للعادة ذاك الذي تشتغل فيه مقولتي الطّاهر والنَّجِس ؛ والذي يُهيْكل الفضاء الخاص بالجنسين ضمن الملابسات الكبرى ؛ والذي يُبعد، بمقتضى ذلك، الخطر المحتمل المرتبط بالمرأة (بالأنثى). وما يثير الملاحظة -إذا صدقنا كاتبة هذه السطور- أنَّ المنع لا يَشْمل إلا الفتيات البالغات، ولا يمس النِّسوان النَّاضجات جنسيا. فكيف نعطي الأشياء قيمتها الحق. وهي أشياء تبدو غاية في التعقيد إذا لم نلجأ إلى أنموذج العنصر الكابح «anxiogène» والعدائي الذي يُبعده اللاشعور الجماعي ويعمل على تحييده قدر المستطاع؟[30]

يتبيَّن إذن أن الدم والخوف من الدم يُضْفيّان على التصورات التقليدية تماسكًا أكبر والتي، بدونهما، سوف تكون خُلُوّا من أي منطق[31].

لكن، يبقى سؤال كبير ينتظر جوابا : ما هذا الذي، يا ترى، سوف يستمر فعل الختان في تبريره وتسويغه بالمغرب الكبير في الوقت الذي لا تطرحه كل النصوص الأساسية إلا بشكل مُحْتشِم وخجول؟

أيتعلق الأمر بـ«كَوْني» عفا عليه الزمن في أماكن من العالم في حين لازال يتمتع بنعمة الحياة في بقاع أخرى عبر ثقافات مهمومة بالاستمرارية التاريخية؟ أو يتعلق الأمر فقط بتقاليد بالية ستشهد يوما ما احتضارها عندما تبزغ شمس التقدم بداخل العقول؟

الإحالات والهوامش

1 - غالبا ما يسمى الختان في اللغة الفرنسية «Péritomie»، وهي كلمة إغريقية الأصل. إلا أن التسميـــة الأصح من المنظور الجـراحي، هي - في اعتــقــادي- «Post hetomé» وهي تركيب لـ«posthé» التي تعني قفلة و«tomé» التي تعني بترا أو قطعا. راجع بهذا الصدد : «سيون سيمون» : «الختان، اعتبارات تاريخية، سوسيولوجية وطبية جراحية، »، أطروحة في الطب، ص : 115، العدد : 29، 1970.

2 - راجع كلمة «ختان» في «موسوعة الإسلام» لـ : «وينساينك»، ص : 1013، باريس.

3 - يقول القيرواني : «الختان سنة في الذكور واجبة، والخِفاض في النساء مَكرُمة». وشرحه : واجبة أي مؤكدة (...) ومن ترك الختان لغير عذر لم تجز إمامته ولا شهادته، والخفاض في النساء : وهو إزالة ما بِفَرج المرأة من الزيادة، مكرمة : بمعنى مستحب (...) لأنه يرد ماء الوجه، ويُطيّب الجِماع، والمراد بماء الوجه : رونقه وبريقه ولمعانه». الثمر الداني في تقريب المعاني : شرح رسالة ابن أبي زيد القيرواني، مرجع سابق، ص : 410. وكذلك : عبد الوهاب بوحديبة : «الجنس في الإسلام»، ص : 216، باريس، 1975.

4 - لمزيد من الاطلاع على الجوانب الواقعية وفي الوقت نفسه البدائية لعملية البتر المرتبطة بالأعضاء التناسلية، راجع كتابين لهما أهمية خاصة، أولهما هو ليوسف المصري : «المأساة الجنسية للأنثى في الشرق العربي»، ويرجع تأليفه إلى سنة 1962، والثاني حديث العهد نسبيا وهو من تأليف الجزائرية عائشة لمسين بعنوان :

La chrysalide، l'ordalie des voix، nouvelle société des éditions، Encre، 1983 -

5- راجع : سليمة مختار : «مساهمة في دراسة الختان من الوجهة التاريخية والتقنية»، أطروحة في الطب، رقم : 556، باريس. وكذلك «فيرتي شانتال» :

- Sténose du méat urétral chez l'enfant et circoncision، Editions Médicales et universitaires، Paris، 1971

6- (...) ساعة قبيل الختان يتناول الطفل شربة دجاج ممزوجة بجوزة «لْكوزا» تقيه -حسب المعتقدات- من الإصابة بالصدمة النفسية العنيفة التي سيتعرَّض لها عنده رؤيته للدم يقطر منه». راجع : م. س. بلكدج : «الطب التقليدي في منطقة قسطنطينة»، ص : 138، مطبوعات ستراسبورغ، جامعة ستراسبورغ، 1966.

7- يشيع تسمية الخاتن بالـ«طّهّار»، وخارج مهمته يقوم بعمله المعتاد، أي الحلاقة.

8- الجزائر، مطبوعات S.N.E.D.، 1975.

9- ينتقد المؤلف، بحق، تلك المنهجية الإسقاطية ذات الأصل الغربي باعتبارها مصدرا لدفاعات إضافية مفترضة يقوم بها المُقْبلون على الختان. يطرح «جملة من المسلمات التي تستلهم المناهج ذاتها المتنازع في شأنها أعلاه، والتي تستجيب لمعيارين : ضبابية الرسوم والحركة. وسوف يكون، لا محالة، من الأهمية بمكان مناقشة التسلسل الذي مكّنه من إنجاز هذه التقنية بغرض تقييم فاعليتها التشخيصية ومدى صرامتها.

10- «الختان : جرح نرجسي أو بروز اجتماعي»، راجع : مجلة علم النفس، IIIVX، ص : 314، الرقم : 16، ص.ص : 345-346، 1975.

11 - المرجع ذاته، ص : 349.

12 - يورد المؤلف مثالا يبين، بشكل واضح، الطابع الوجداني المتناقض للطفل قبيل تعرضه للختان، ومن خلاله يتبدى كيف أنه ينساق نحو اتجاهات غير متوقعة بالمرة. فبعد ذكره للكبح والعرَض والقلق، يكتب قائلا : «والحال، يبدو أن القلق إزاء العملية الجراحية يرتبط بعامل آخر غير الألم الجسدي. إنه نتاج لخطر كبير يزعج، بوقوعه الوشيك وبشكل يصعب معه تلافيه، التماسك الذاتي للفرد. ما هو هذا الخطر الأعظم إن لم يكن هو خطر الإخصاء الذي يحيل عليه هذا المشهد العملياتي الذي هو الختان؟ !».

13 - المرجع فوق ذاته، ص : 345.

14 - ومع ذلك ترتفع أصوات هنا وهناك منادية بتعديل الاهتمام، ولو في أشكال متنكرة، ذلك أن تابوهات «الباحثين» هي في بعض الحالات عنيدة كما هي تابوهات الناس من خلال إعادة التفكير في إشكالية الختان، وبالاستعانة في ذلك بمفاهيم التحليل النفسي. ومن هذه الأصوات نذكر الطبيب النفسي الجزائري السيد «بوسْبْسي» الذي يجادل، ضمنيا، في شأن الخلاصات التي انتهى إليها «الطوالبي». يكتب في سياق حديثه عن الختان : «إن الختان بحسبانه جرحا نرجسيا مُبَنْيِنا وطقسا دينيا، يحقق نوعا من التماهي الاجتماعي يطرح، بالقدر نفسه، مشكلة قيمته الرمزية بحسبانه إخْصاءً». راجع : بوسبسي «Multiparité»، في : «مطارحات حول الطب النفسي»، العدد : 21، ص : 110، محور : الطب النفسي والثقافات، 1982.

15 - «في السياق الميتافيزيقي، يشير إلى الأشخاص غير المختّنين وإلى المشركين الذين لا ينتمون إذن إلى جماعة الإيمان التي يمثل الختان العملية المميزة لأفرادها..». راجع : «كاسافيي ليون-دوفور» : «قاموس العهد الجديد»، مطبوعات سوي، باريس، 1975 : «يجب على الإنسان مراعاة وصايا الإله حفاظا على العهد الذي أخذه الله منه، ومقابل ذلك العهد يقوم الإله بما يعود إليه أمر القيام به كما هو الشأن في حالة النبي يعقوب (...). الختان من ثمة علامة انتماء إلى تحالف (قائم على أساس ديني)». راجع : «فان دير لوي» : «الدين في جوهره وفي تجلياته»، ص : 465، مطبوعات بايو، باريس، 1970.

16 - «هو شرط ضروري في الشخص أو الجماعة الذي يتلقى من خارجه أو خارجها القانون الذي ينصاعان له...». راجع «أندري لالاند» : «القاموس التقني والنقدي للفلسفة»، ص : 412، مطبوعات P.U.F.، باريس، الطبعة الثانية، 1972.

17 - يعتقد أن ختان الماليزيين غير جائز شرعا، لذلك يُعاد ختانهم عند وصولهم إلى جَدَّة للقيام بفريضة الحج. راجع كلمة «ختان» في «موسوعة الإسلام».

يقول «بوحديبة» : «استأثر ختان البالغ الحديث العهد بالإسلام باهتمام كبير. شرعا يُعفى الشيخ الحديث العهد بالإسلام من الختان بالنظر إلى تقدمه في السن، لكن لا يُعفى مَن هُم دون سِنّه. يستحسن أن يقوم هؤلاء بختان أنفسهم أو أن يشتري جارية اختصاصية لتقوم بذلك يعود إليها وحدها أمر التصرف والنظر إلى ذَكَر سيدها أو مولاها، وكل ما سواها سينتهك أحكام الشرع بخصوص عورة الرجل. أما في أقصى حالات الضرورة، فيمكن تكليف القيِّم على الحمام للقيام بهذه المهمة». المرجع نفسه أعلاه، ص : 216.

18 - راجع : «هيرمان نونبرع» : «محاولات رفض الختان»، في : المجلة الجديدة للتحليل النفسي، ص.ص : 205-228، العدد : 7، 1973، وهو فصل من كتاب بعنوان :

Problems of bisexuality as reflected in circuncision، Imago-Publishing- London 1941

19 - المرجع ذاته، ص : 211.

20- راجـع : «جان بويون» : «اختلاف صغير؟» في : «برونو بتلهايم» : «الجروح الرمزية»، ص.ص : 235-247، غاليمار، باريس، 1971.

21- المرجع ذاته أعلاه، ص : 237.

22- اليهود يختنون أطفالهم في اليوم الثامن بعد ولادتهم، وعلى المسلمين أن يختاروا يوما آخر لموالِيدهم.

23- «تظهر مشاهد من الختان في النقوش على الصخور بإفريقيا الشمالية ومصر التي نقلتها إلى العبرانيين. قيل بأنه وقاية قديمة من التعفنات في البلدان الشديدة الحرارة والتي يُسهِّل انتشارها ضيق القُلْفة». راجع بهذا الصدد : «دلالة التمثلات الإيروطيقية في الفنون المتوحشة والماقبل تاريخية»، ص : 199، مطبوعات ميزنوف ولاروس، 1970

24- «بوحديبة»، «وينسباينك» : «مقالات في الفقه الإسلامي وتوصيفات علماء الإثنولوجيا».

25- راجع : «جاك لابلانش» : «إشكاليات II : إخصاء، ترميزات»، مطبوعات P.U.F.، باريس، 1980. راجع أيضا، وبخاصة، المقاطع المثيرة التي يقيم من خلالها «لابلانش» توازيات «رمزية» بين الختان والإخصاء (الختان بحسبانه صورة مجازية للإخصاء) والبعد الميتونيمي لبَتْر القُلْفة. هذه التي تُعادل القضيب ككل حسب منطق الميتونيميا التي تتحدد في لعبة إبدالات ممكنة بين الجزء والكل، والعكس بالعكس.

26- حتى نستعيد تعبيرا لـ«روجي لوينتير» في : «كرويديك والمملكة الألفية» لـ«جيروم بوش»، ص : 39، مطبوعات الحقل الحر، باريس، 1974.

27- «غالبا ما يتأخر الجرح المؤلم عن الالتئام. قد يتطلب الأمر أحيانا أسابيع طويلة ومضنية، كما أن أحداثا عارضة قد تسبب تعقيدات أكثر خطورة غير متوقعة كالتعفنات والنزيف، أو إصابة بشريان القضيب أو نقص في جزء به..». انظر : «بوحديبة»، المرجع أعلاه، ص : 218.

28- «هناك ممارسات تقليدية تُحيط الختان بهالة من السحر والقداسة». يقول «بلكدج» بهذا الصدد : «تتوجه القابلة نفسها إلى المقبرة أو إلى البادية من أجل دَفن تلك القطعة من اللحم. وسبق أن شاهدت سيدة طاعنة في السن تدفن القُلْفة، بعد حفل ختان، في تراب أخذته من ضريح ولي من الأولياء». راجع : «الطب التقليدي»، مرجع سابق، ص : 205، تنحو هذه التقاليد اليوم نحو الاختفاء بفعل الطب الجراحي الذي أصبح الختان يُمارس في إطاره.

29- «فرانس دومينيك شامبولت» : «واحة في الصحراء الشمالية الغربية، تابْلبالا»، ص :341 ، مطبوعات C.N.R.S.، باريس، 1969.

30- تماما كما هو الشأن لليلة الدخول، فبمجرد ما يصبح الفعل داميا يتعين الاحتماء بتحوطات ضرورية. من الأفيد التذكير بأن كلمة التدشين في التقاليد الإسلامية الأكثر شيوعا هي البسملة. فسواء عند الدخول أو الخروج وطيلة المدة التي يُنجَز فيها الختان، لا يتوقف الحاضرون عن ترديدها وتكرارها.

31- إنها، على كل حال، الخاصية الطابعة أكثر للختان كما يتحدث عنه الإنجيل، ص : 26-24 في : Exode IV، Ancien testament

خاتمة

«روح السراري»

«روح السراري» مقولة مجردة نصيغها هنا بهدف وضع اليد على واقع منفلت . سنحاول ، في هذا الطور من البحث الإحاطة بشيء «غير قابل للتمايز» ، شيء يصدر ، أساسا ، عن عالم الغواية ، وهي غواية حبلى بعدد من الروافد من بينها : الغيرة ، الشرف (النِّيفْ) ، الحشمة ، الفحولة النفسيّة : العجز الجنسي ، «الحق في النظر» الذي يستأثر به الأب ؛ وأخيرا «مُركّب الامتلاك» . من الناحية الكنائية ، تصدر كل هذه المقولات عن مقولتين أو ثلاث مختلفة في حد ذاتها ، إلا أنها تلتقي في اندراجها ضمن المهمَّش . هذا الذي يشكل ، على أي حال ، خميرة أنْمُوذجية جيّدة .

الغيرة

تحظى العائلة بالمغرب الكبير بتقدير من نوع خاص . فبالنسبة لفرد وُلد وترعرع في هذا الوسط ، تُمثّل العائلة[1] قُطْبا أساسيا حاضرا ، بقوة ، من المهد إلى اللحد . تقوده هذه العلاقة العميقة التي يتعهدها مع هذا العالم إلى تقديس النظام العائلي كليا أو جزئيا دون أن يطبق عليه أي عقلنة خاصة ولا أن يواجهه بأي حجج مضادة .

إن الطريقة التي تشكلت البنية السوسيو-اقتصادية بمقتضاها حققت ، على المدى الطويل ، إجماعا اجتماعيا حول العائلة ، وهو إجماع لن يتأخر في أن يتحول إلى عقيدة حقيقية . تبادلات زواجية ، تبادلات للخيرات المادية والرمزية من صِنْف الجاه ، وكذا أولوية السلطة الأبوية أو زيارات المجاملة : كل هذه الأشكال تمر عبر هذا المستوى . هذا الذي سيُقنِّن تدفُّقاتها ومقاديرها مع إعطاء استمراريتها كل ضمانات الإجماع الاجتماعي . تبدأ «روح السراري» من هنا : فهي تتحدد ، في البدء ، في نوع من الغيرة

يَنْتَاب الفرد الذكر عندما يقترب شخص ما من عائلته للاتصال بها سلميا أو عدوانيا ، وسواء بفرد من أفرادها أو بمجموع العائلة . ربَّ قائل يقول أنها غيرة مَرَضية ! ليس بمقدورنا القيام بتصنيف أفضل لهذا القلق المباغت الذي يساور الأخ ، مثلا ، عندما يحس أن أخته يعشقها رجل خارج إطار السراري ، ذلك أن هذا الروح ينبعث بسرعة خاطفة وواقعية كلما تعلق الأمر بنسوان يتعين حمايتهن من الأجنبي أو الغريب[2] .

لكن الحماية مِمَّن؟ لم يكن الجواب على هذا السؤال واضحًا أبدا . إنه مقبول وكفى دون تدقيق ودون إشارة إلى طريقة استعماله ضمنيا . ما هو في حكم المؤكد هو أن التعارض الموجود بين العالمين الذكوري والأنثوي ذي القيم المتطابقة وإذن المتكاملة ، بعمق ، لا يرجع إلى القرون القليلة الأخيرة . فالمجتمع المغاربي الذي تتعرض قيمه لتحولات متسارعة يُلاقي في طريقه الثقل المؤلم للممارسات القديمة ويعمل على تجاهلها . لنأخذ مثال الاستهواء : كيف سيتصرف أي رجل لملاقاة محبوبته؟ وكيف ستتصرف هي لملاقاة فارس أحلامها دون خوف من غضب الذكور؟ سيبحث أحدهما عن الآخر بذات الحماس . لكن ، وبالمغرب الكبير ، الكل يعمل على الفصل بينهما ، بدءا بِمُعَكِّري المزاج بالطابق السفلي . هكذا فأمكنة اللقاء نادرة ، ووسائل المواصلات غير ملائمة ، الحميمية مُنْعدمة ، أضف إلى ذلك الوقت المضبوط والإلزامي الذي يجب أن تعود فيه الفتاة إلى البيت . . تأتي بعد كل هذا إلزامات التربية ، اشتراط الحشمة في الأماكن العامة ؛ وفي الأخير «روح السراري» التي تشغل في واضحة النهار بفعالية لا تُقارَن وتفرض نفسها باعتبارها حاجزا ذهنيا ، أخلاقيا وجماعيا في الوقت ذاته . هذا الروح الذي يجد مكانه الحيوي ، على الأرجح ، في الغيرة . إن الغيرة ظاهرة معقدة مرتبطة بفكرة الامتلاك وصادرة عن «وراثة» اجتماعية وعائلية ، كما أنها «فيروس» متناقل . لازلنا نبحث ، حتى اليوم ، لمعرفة ما إذا كان فقدان الثقة هو الذي يخلق الغيرة ، أم الغيرة هي السبب في فقدان الثقة وأيهما الأول؟ ليس من السهل ، بالتأكيد ، وضع فواصل وحدود بين هذين الشيئين . لنقل فقط أن الغيرة وراء عدم تماسك المشاعر . فهي بمثابة حاجز واق من شؤم وسوء طالع الخداع : «كُلَّما كنت غيورًا أكثر -يقول لسان حال الغيور- تقلَّصت حظوظي خداعي...» ؛ كما أن الأنثى تفكر بالطريقة نفسها وتقول لنفسها : «إذا لم أكن غيورة سيظن شريكي أنني لا أحبه وأنني أخدعه» .

يتم إذن تبادل الغيرة كالهبة . بعيدا عن الشعور وعن الهوى فإن هذه الاستراتيجية جد فعالة كلما تعلَّق الأمر بتحقيق تقدم في لعبة شطرنج الحب !

يبقى أن علم اجتماع قائم بذاته حول الغيرة بالمغرب الكبير هو عمل لازال ينتظر من يقوم به . ويمكن في هذا الإطار أن نطرح أسئلة كهذه : داخل أية شريحة اجتماعية تتولّى الغيرة المحافظة على القيم المتوارثة أبًا عن جدّ؟ كم من جرائم لها طابع عاطفي وقعت ، وضمن أي ملابسات حصلت ، وفي أي فضاءات/ أزمنة؟ هل بإمكاننا القيام بقوائم ترتيبية ، دراسة كمية دالة واستخلاص ارتباطات في هذا الصدد؟ هل تحددها عوامل عارضة أو قيم عميقة أم ميولات موغلة في البعد وكسور متأصِّلة؟ ماذا عن الغيرة الآن في المجال الفينومينولوجي والعلائقي؟ أليس من المتوقع أن تكون الغيرة معيارا لإرساء والحفاظ على النظام الأبوي؟ ألا يمكننا القول : «إنها دعامة للنظام الأبوي؟» . يقول الغيور : «سأحتفظ بزوجتي في البيت . هكذا سأكون رابحا مرتين : مرة بحرمان الآخرين من النظر إليها ومرة بمشاهدتي أنا لزوجات الآخرين !» .

إن الغيور هو ذلك الذي ينظر كثيرا إلى الآخرين . إنه المصاب بمرض النظر إلى الآخرين (السكوبومانيا) ، ومن ثمة فهو إحدى صور «الصعلوك» الكامل مضاعف ، بصورة الرقيب الأكثر برودة وضراوة . المرأة ، بالنسبة إليه ، مجرَّدة من صورتها الحقيقية ، من «أناها» العميقة . إنها ليست سوى وثن يقع تحت ملكيته بمقتضى القانون نفسه . ومن بين الحقوق التي يحتفظ بها الزوج المغاربي لنفسه ، ومنذ مدة طويلة ، حق حبس زوجته داخل الدائرة العائلية ، حارما إياها من حاجة أساسية وحيوية اعترف بأهميتها حتى علماء الإيتولوجيا (علم دراسة السلوك الحيواني) ، ألا وهي الحاجة إلى الفضاء . هكذا تتأسس إذن الحلقة الجهنمية : الغيرة تفضي إلى القمع ، القمع يفضي إلى فقدان الثقة ، هذا الذي ينزع إلى تجاوز ذاته من خلال غزو الآخر ، وبصيغة أخرى ، من خلال نوع من «العزلة الوقائية»[3] . وفي مواجهة هذه الأبوية ، هذا التفويت للإحساس بالفضاء عند الآخر ، تصدر عن المرأة ردود فعل كأن تقول : «إنني كائن إنساني لي من الحقوق نفس ما للرجل ، وأريد التمتع بالأشكال الأساسية للكرامة ، أي الحق في أن أكون ما أنا إيّاه في إطار من التكامل والاختلاف ، الحق في الاحترام ، الحق في الثقة المتبادَلة ، والحق في المسؤولية المدنية والسياسية» .

والحال ، إذا استثنينا بعضًا منها ، فإن المجتمع ينكر عليها كل هذه الحقوق مع أنه يعترف لها بحقوق أخرى . إن المرأة في الذهنية الجماعية لا هي بمسؤولة ، بل ولا حتى «راشدة» ، وأسوأ من ذلك إنها «عاهرة» . فعدد الممنوعات المقنَّنة ، التي تهدف إلى الحؤول بينها وبين القيام بهذا النشاط الطقوسي أو ذاك بدعوى عدم طهره ، عدد مخيف[4] . من الضروري إذن حجبها عن الأنظار وبيان ما يجب عليها القيام به لمساعدتها على ملاقاة «طهرها الشرعي» ، وتفهُّمها أحيانا ، والبحث -كلما كان ذلك ممكنا- عن كل ما يجعلها تشعر ذاتيا بالنقص . ليس من الضروري أن تتحمل المرأة مسؤولياتها بشكل صرف . فعوض أن تهتم بتدبير عواطفها -المعقدة بما فيه الكفاية !- سوف يتعين عليها ، بدءا ، أن تعلم كيف ترعى شؤون بيتها ، مداواة أبنائها والاعتناء بالطبخ الجيّد . إن ترك المرأة بين أربعة جدران طيلة ثلاثة أرباع حياتها ليس -على الأقل- مآلا تُحسَد عليه . ولهذا السبب بالذات ، وبشكل جزئي ، يوجد الوجه الآخر للصورة والمؤلم بالقدر ذاته ، ذلك أن المرأة تستعمل الأسلحة نفسها التي صنعها الرجل أصلا لحسابه الخاص ، وبغرض حمايتها . وهذا الوضع هو الذي يدفعها إلى أن تقول مثلا : «إنني غيورة بسبب ما يتمتع به (أي الزوج) من حرية في التحرك ، غيورة بسبب لقاءاته التي تتولى خيوط الصدفة حبكها ، وغيورة كذلك بسبب الصمت المتواطئ للمجتمع كلما تعلق الأمر بخيانات الرجل . يجب علي إذن مادام الأمر كذلك أن أستكشف شبكات مفيدة لي ، وبالأخص دالّة ، شبكات خفية لا وجود له فيها . يجدر بي أن ألقي بفخاخي الخاصة دون علم من المراقبين ورجال الدين (للإشارة ، غالبا ما يتم خلطهم واعتبارها شخصا واحدا) ؛ وبوجه خاص دون علم زوجي وعائلته : حليفه الطبيعي» . «لن تتوقف نظراتي الملتهبة إذن عن مغازلة عيون المارة وتصيُّد نظراتهم . وعندما أزيح الستار الذي يفصلني عن الشارع فإنني ، عندئذ ، سأقطف الثمار الناضجة لمعرفتي المكيافيلية دون ذرّةٍ من حشمة مغشوشة !» .

إن هذه الغيرة غريبة الأطوار حقا . من الجائز القول بأنها ذات معنى واحد . هكذا فإذا تبيَّن أن الرجل (أو المرأة) الذي يخون شريكة حياته وفي الوقت نفسه الذي تقوم فيه بذلك ، يُخان بدوره ، فإن عذابه سيكون مُضاعفا ، وكأنه يجني قلقين . قلقُه أولاً ، لكن أيضا ، ذلك القلق المتمثِّل في كونه خان دون أن ينجح في ألاَّ يُخان بدوره .

سوف نتبين ، في موضع آخر ، ملاحظة مفصّلة عن مسألة الغيرة كما تتمظْهر بداخل بوتقة القيم المغاربية . إن الغيرة تتمتع بنسبة أعلى من القبول عند المرأة منها ، وبشكل ملحوظ ، عند الرجل . ذلك أن «روح السراري» تتعهد الاغتراب حتى نقطة التخلص من المشهد المأساوي . تقول المرأة : «زوجي غيور جدا (يجب أن نفهم من هذا أنه محبٌّ لها جدا !» . هكذا ، تقبل المعادلة الآتية : غيرة = حب ، مما يجعلها متأهِّبة ويقظة بدرجة أقل من الرجل . إن هذا القبول النسبي للغيرة الزواجية عند المرأة ، أرادت هي ذلك أم لم تُرده ، -وهي بالمناسبة غيرة مرتبطة ، في الأغلب الأعم ، بانزلاقات رومانطيقية خارج دائرة العلاقة الزواجية (راجع : «مفارقة الغيور» أعلاه)- أقول : إن هذا القبول ناتج عن إرادتها في ألا تكون لوحدها ، ولوحدها فقط ، انعكاسا ومرآة لشهرة زوجها . في المحصِّلة ، إن خضوع المرأة بهذا الشكل للزوج يفضي بها إلى افتقادها لأي تلذذ خاص معه ولأية شهوة ؛ ذلك أن النوع الإنساني يفرض أن تكون كمية الحنان في علاقات جنسية متناسبة تناسبا طرديا مع شهوة الاتحاد الجنسي ، سواء تعلق الأمر بالرجل أم بالمرأة . هكذا نلاحظ أن ما يتمّ القضاء عليه بسبب الغيرة وإنكاره هو عمق شعور الحب ذاته ، وليست الغيرة لا تعميقا ولا صفة طبيعية لذلك الشعور -بالرغم مما يمكن أن يدافع عنه رجال ونساء مرتاحون سرّا لهذه المعادلة- بقدر ما هي حصار طبيعي مُطوِّق للحب . في الوقت الذي بدأتْ فيه المرأة تتعرف على نفسها وتتوفر على كلمتها الخاصة بها (مثال المثقفات المغاربيات وجيه في هذا الصدد ، ولو أنه لا يستنفد كل المظاهر) ، وفي الوقت الذي بدأ فيه عدد من الرجال يعون أصالة إسهامها ، تستمر الغيرة ، من جهتها ، في الاشتغال في الاتجاهين معا ، كإبْدال مقلوب للحب (عند المرأة) ووفق «تماسك» قروسطي عند الرجل . بحكم الحصار النفسي والذهني الْمُطوِّق له ، وبحكم وضع المسجون الذي يوجد فيه شعور الحب ، تقوم الغيرة بإدْخال ، ومن أوسع الأبواب ، «روح السراري» إلى صلب العلاقة بين الجنسين . بعد أن يتم تشذيبه وتهذيبه بداخل المختبر الإيديولوجي الأسطوري الكبير للذهنية الجماعية ، فإنه نادرا ما يُنظر إليه اليوم باعتباره شعورا متوارثا أو على الأكثر بوصفه خاصية نحيطها بتلذذ داخلي خاص .

يُحتفَظ كذلك بالترسانة التي يَتَمَتْرَس وراءها شخص الأب بفضل عملية الإشْراط «Le conditionnement» التي تخضع لها الفتاة المغاربية، هو إشراط بمثابة نظير «مُصغّر» للفحولة النفسية المطلوبة في الفتى. بخصوص الفتاة، يتعلق الأمر، أساسا، بتنمية وتعهد -عبر تثمين مستمر وزائد عن الحد- مقولة «الحياء» «لْحْشْمَا». يشكل ذلك المحورَ النموذجي لمجموع التربية التي تتلقّاها، بل ولكل مستقبلها كزوجة. رأينا عند حديثنا عن الكلام التبخيسي تجاه المرأة أن الحماة «la belle mère»، مصحوبةً بواحدة من بطانتها، وعادة ما تكون من الْمُقرَّبات، هي التي تتولّى اختيار زوجة لابنها. هذه التي، بالإضافة إلى ميزاتها الجسدية (قدّ، وزن...) وحذاقتها وخبرتها بشؤون الطبخ، يتعين عليها أن تبرهن لحماتها على قبولها المتحمِّس بكل التعليمات المرتبطة بعالمها العائلي الجديد، على اعتبار أن الزواج الفتي يقوم أساسا على مبدأ الفحولة المرتبطة بمجموع عائلة الزوج «virilocalité» والولاء لسلطة حماتها واحترام القيم المحلية، وبشكل خاص، ما له علاقة بالحشمة والحياء[5]. لكن، وحتى تكون مقبولة في الوسط الجديد دون إشكالات كثيرة، ستسهر عائلتها باكرا على تلقينها تلك القيم عبر ترويض صارم جدا، تتعرَّف، من خلاله، وفي سعة، على بعض المسلكيات التي نتناولها بالدرس هنا، من قبيل ارتداء الحجاب خارج البيت، احتجاب كامل عن الأنظار الخارجية، إمساك جنسي، خضوع لا مشروط للرغبات الأبوية والذكورية (الزوج)، والقبول بالتماسك الذي تفرضه «روح السراري»، وكذا الدفاع عن هذا التماسك، وبخاصة، من خلال الالتزام بعدم الاقتراب من الجنس الآخر خارج العلاقة الزواجية. أما في مجال المسلكيات الشكلية التي يجب مراعاتها وتبنِّيها، ضمن وضعيات غير لائقة، فإن الرجال والنساء خاضعون، بشكل عام، للتعاليم ذاتها التي ينص عليها القرآن بشكل مباشر: **﴿قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم ويحفظوا فروجهم ذلك أزكى لهم، إن الله خبير بما يصنعون، وقل للمؤمنات يغضضن أبصارهن ويحفظن فروجهن ولا يبدين زينتهن إلا ما ظهر منها وليضربن بخمرهن على جيوبهن ولا يبدين زينتهُنّ إلا ما ظهر منها وليضربن بخمرهن على جيوبهن ولا يبدين زينتهن إلا لبعولتهن أو آبائهن أو آباء بعولتهن أو أبنائهن أو أبناء بعولتهن أو إخوانهن أو بني أخواتهن أو**

نسائهن أو ما ملكت أيمانهن أو التابعين غير أولي الإربة من الرجال أو الطفل الذين لم يظهروا على عورات النساء ... ﴾ سورة النور ، الآية : 29-31 .

من المؤكد أننا ، في مجال العلاقات الجنسية المتقاطعة ، نستعمل مقولة الحشمة (مع لازمتها الأخلاقية الحياء) بشكل متواتر جدا . ولأنه علامة دالة على الحشمة وعلى السلوك السديد[6] ، يفرض الحياء على الرجل غضّ البصر عندما يُصادف أنثى بالغا في الشارع . يغضّ بصره أيضا كلما وجد نفسه في وضعية مُحرجة ، وجها لوجه ، أمام رجل كان أم امرأة . إن القانون العام الذي ينظّم هذا النوع من الوضعيات هو قانون التَّفادي أو التَّلافي . هذا القانون الذي يشتغل بقوَّة أكبر كلما كان المعنيون به تجمعهم صلات قرابة أوثق ، وكلَّما اقتربوا من النضج الجنسي أو وصلوا إليه (راشدون) ، وكلما كانت علاقتهم بالمحارم أكثر بروزا أو متضامنة على المستوى الاجتماعي .

أما الشعور الفيتيشي (الصنمي) الآخر الذي يَسْند الترسانة الأخلاقية للأب ، فيتمثل في الأنفة (النِّيفْ) ، وهي مسألة شائكة ، لأنها تشتغل ، ظاهريا ، في محيط يهيمن عليه همّ البروز والخوف مما «سيقوله الناس» . سيكون معنى «النِّيف» إذن في هذا السياق ، وكما عرّفناه في موضع آخر[7] هو الآتي : «شَرفُ الفرد والعائلة التي يُمثِّلها والخِلْف الذي انحدر منه» . ونضيف أن دوره ، في إطار القيم الشعبية ، يتحدد في مَنْح الصلاحية وتشريع الطرائق الجيدة وفق سُلَّم تراتبي . لن يطمح أحد في اعتراف اجتماعي وكسب احترام الآخرين له واحتفاء الجماعة به إذا لم يوافق ، مُسبَقا ، على تشبُّثِه بمقولات المحترمية والشرف المتضمَّن في المفهوم التسجيمي للنِّيفْ (من كلمة أنْف) . يقول محمد عزيز الحبابي : «يوجد الأنف بالوجه ويرمز إلى الشموخ والاعتزاز . من هنا الأنفة (أي رفض التنازلات والإذلال) . أجْدع أحد أنف أحد معناه مرَّغه في التراب وأخضعه دون أدنى مراعاة»[8] .

الفحولة النفسيّة والعجزُ الجنسيّ

تتكثف الخاصية الأساسية للتربية الذكورية بالمغرب الكبير في مقولة «الفحولة النفسيّة» . يُعبَّر عن حجر الزاوية في هذه التربية ، في اللغة المتداولة ، باصطلاح مشتق ، مباشرة ، من مقولة الرجل باعتباره التشخيص الأكثر اكتمالا للأب . هكذا ،

فإن تعبير «الرّجْلاَ» أو «تَارجْليتْ» [أي فحولة نفسية وذكورية] مشتق من كلمة رَاجْل (أي رجلٌ) . فالمرأة التقليدية لا تُنادي أبدا على زوجها باسمه ، ولكن فقط بكلمتي «رَاجْل» (الرجل) أو «رَاجْلي» (رجُلي الذي يعني زوجي) . إن لازمة مقولة الرّجْلا/ تارجْليت (الرجولة) عند الطفل تُعبّر عن ديمومة هذا النظام القوي . تعبِّر هذه عن نفسها من خلال تمظهرات السلطة التي يمارسها الذكر وهو لازال طفلا على «الأنثى المتعدِّدة» التي يتكون منها مشهده النسوي منذ مرحلة الطفولة الأولى حتى سن البلوغ : الأخت خلال الطفولة ، ابنة العم خلال المراهقة والمرأة المطلوب إغوائها سواء كانت زميلة عمل أو مجرد عابرة سبيل[9] .

لا يتقمَّص الطفل تقمصا حقيقيا صورة أبية والسيّادة التي يمارسها ، ولا يعتبر ذائدا عن حياض عظمته إلا بتجسيده لهذه الوظائف . يجب عليه إذن أن يمارس هو نفسه كل مقولات «التبعية للأب» و«احترام» و«مراعاة» مجموع المنظومة السلطوية الهرمية التقليدية . هذه الممارسة التي يقوم بها الطفل ، على طريقة تلميذ مجتهد ومجدّ ، بشكل كلياني ومطلق جسديا وعقليا ويبدأ تطبيقها على أختِه الصغيرة والكبيرة ، ثم على الأنثى سواء كانت من أقربائه أم لا ، معروفة أو مجهولة ، وأخيرا على زوجته في المستقبل ، وأحيانا على أمه . يتجدد هذا النوع من الالتزام عند الطفل في جميع مراحله العُمرية ، كما كان الأمر مع أبيه . يسود هذا الالتزام دون معرفة واضحة بمصادره ودون قابليته للتمايز وعدم اكتراثه بالتعادلية إلا في ما نَدَر .

«الابن» : الطفل-الملك ، الكائن المحبوب لدى الأمهات المغاربيّات ، السّند الضروريّ للانتظارات المتضافرة لمجموع أفراد العائلة ، هو الممثّل المهاب الجانب للأب ونقطة الوصول لكل المواريث الواقعية أو الرمزية . أليس هو الحامل للاسم العائلي؟ أليس هو ، أيضا ، أحسن منافح عن الأخت ، والمنافح الشرس عن «شرف العائلة» : «النِّيف» الشهير؟

تمثل «الفحولة النفسية» ، بالتأكيد ، ذلك الإطار الذاتي المتكيِّف ، بشكل أفضل ، مع ديمومة «روح السراري» . ضمن هذه الاستراتيجية ذات المدى البعيد ، يتم إسناد ودعم الفحولة النفسية ، وبقوة ، بوصفات الطبّ التقليدي التي يتهامس بها الرجال والنساء فيما بينهم مع إمساكهم عن تداولها علنا . يقول م . س . بلكدج :

«يبحث الرجل عن طرق تجعله محتفظا، ولأطول مدّة ممكنة، بقدراته الرجولية التي عادة ما تُخْلط -كما عاينًا ذلك- بمسألة الخصوبة. وحتى يصل إلى ذلك يتناول المأكولات المحشوة بالتّوابل الكثيرة وخِصْيتي غنم، وهي الوصفة الأكثر تداولا. كما يتناول، أيضا، الفاكهة الغنية بالزيوت كاللوز والجوز والكَاكَاوْ جافّة أو ممزوجة بالعسل والسكر. وتعتبر وجبة المخّ مقويًّا جيدا بهذا الخصوص، فهي بمثابة مزيج من مقادير متساوية من العسل والزبدة الطريّة. يستقي المهتم بهذه الأمور المزيد من معلوماته من الكتب القديمة للطب التي تُخصِّص فصولا بكاملها لهذا الموضوع، أو من الكتب التي تتناول الجوانب المختلفة للحب بما فيه صور الممارسة الجنسية»[10].

والآن، ماذا عن العجز الجنسي؟ يُغطّي العجز الجنسي واقعًا مزدوجا: واقع الإخفاق المؤقَّت الذي يُعبّر عن نفسه من خلال عدم الانتصاب ليلة الزفاف وواقع اجتماعي يعتبر العجز الجنسي ظاهرة «يمكن إنتاجها متى أردنا ذلك شريطة القيام ببعض التحوُّطات السابقة وبعدد من الإجراءات الطقوسية».

في الحالة الثانية، يجدر بنا بالأحرى أن نتحدث عما يسمّى بالرَّبْط الذي يعبِّر عن أشكال العجز المدبَّرة بغرض التشويش جنسيا على الشخص المستهدف من خلال عرقلة كل محاولاته في الجماع ليلة الدخول. يجب أن نلاحظ هنا أنه، وفي الحالتين معا، سيعمل والديْ العريس المعني، عبثا، على منع انتشار وذيوع الخبر إلا إذا كان الأمر يتعلق بعجز جنسي مُزْمن الذي يقف، جزئيا، وراء إلغاء بعض الزواجات[11]. ومع ذلك، فإن الترتيبات التقليدية التي تُحاط بالزواج بالمغرب الكبير، تجعل شبه مستحيل ألا يُثير حدث ما مرتبط بحفل الزفاف -وكيفما كانت أهمية ذلك الحدث- دعاية تناسبه، ومن ثمة، فضحا صريحا وكارثيا أحيانا وبسرعة قد تتجاوز كل التكهنات.

في مطلق الأحوال، يظل الضيوف في وضع من الترقب، ينتظرون بشغف طلوع الشمس كما لو كان الأمر يتعلق بساحة وغى وهم يتساءلون ويتهامسون إن كانت، فعلا، ستصلهم أخيرا الطلقات النارية أو أنّ العجز الجنسي للعريس سيكون قدرًا مقدورًا[12].

يُمثل «روح السراري» إلزامات تفعل فعلها سواءً على الرجل أو المرأة. فالرجل مُطالب، بانتظام، بأن يُبرهن على تنشئته الاجتماعية الكاملة وكفاياته في شتى المجالات، وأنّ شغله الشاغل هو المزيد من التحسن والتطور في هذه المجالات. في

هذا الاتجاه نفسه يمكن القول إن أشكال العجز الجنسي ، في ليلة الزفاف ، سواء كانت نتيجة لصراع نفسي أو نتاجا لتوترات تشكُن الجسد ، مُوحيةٌ إلى حدٍّ كبير بدرجة الضغط الذي يتعرض له الرجل في هذه الليلة بالذات . لقد أشار عدد من الكتاب إلى الدور المرَضي للأيام الأولى من الزواج ؛ بل إنّ علم النفس المرَضي صاغ مفهوما خاصًا هو «الذهانات الزواجية» لتوصيف هذه الظاهرة[13] .

من المحتمل أيضا أن الخوف المبكّر ، المرتبط بعجز مُحتمل والذي يشكل جزءًا لا يتجزأ من علم الأمراض الجنسية ، هو خوف هش جدا ، يصدر عن هؤلاء العُصابيّين الذين تقوم تصرفاتهم كلها على أساسٍ مِنْ ردود الفعل . بالرغم من كل هذا ، فإن موقفنا بهذا الخصوص أكثر دقة . إنه موقف يأخذ بالحسبان كون الإحساس بالذنب لا يسبق فعل الاتهام ، أضف إلى ذلك أنه من غير اللائق أن ننتظر فلتة لسان من إنسان بلغة يجهلها (نستثني هنا حالات نادرة جدا ، كمرض فقدان الذاكرة الْمُفْرط ذي الجذر العُصابي ، والذي يُلقِّن لمرضى مُكوَّنين ثقافيا ، لغات أجنبية حقيقية !) ، كما أن العجز الجنسي يقتضي وجودا قبليا لبنية ، لعالم من الهشاشة والخوف يقومان بدور استثارة عجز مثيل ، وداخل هذه الشبكة يندرج مُركّب العجز الجنسي . لكن عندما نعتبر العجز الجنسي للزوج إبان ليلة الزفاف كـ«خور» ، وبمعنى أوضح كـ«تصرف عاثر» ، فإننا لا نعير اهتماما إلا لجانب من المشكلة ، أقصد الجانب السلبي للتصرف ، أي جانب الإخفاق . عندما نبحث إذن عن علاقة سببية نفسر بها أصل هذا الإخفاق ، فإننا سنُخاطر مخاطرة قد ينتج عنها جهلنا ببُعْد بكامله قد يكون سببا في الإخفاق الجنسي بمعناه الخالص (العجز الجنسي) ، وأقصد به أن يكون هذا الأخير بمثابة نقطة قرار عُصابيّة ولا شعورية لشذوذ جنسي دفين عند العاجز أو الفاشل جنسيا . هل يتعلق الأمر إذن هنا بهروب عُصابي إلى عَرَض المرض؟ هذا وارد إذا أخذنا بالاعتبار أهمية الاستثمارات الاجتماعية والفردية الزائدة عن الحد لهذا المظهر الوحيد للذكورية أي الفحولة ؛ وكذلك إذا تصوَّرنا درجة التأثير الذي تمارسه بعض التمثّلات النَّرْجسية الخاصة بالبُعد القضيبي في المتخيَّل المغاربي في هذه الدنيا وفي الآخرة[14] . إن الرفض لكل أنثوية في السلوك أو في الخواطر والأحاسيس عند الذكر لا يفسر فقط أن الفرد يخشى مساوئ شذوذه الجنسي ، بل قد يُصعِّد من إرادته اللاشعورية لتحقيق هذه الرغبة تحت غطاء العجز الجنسي . وحتى لو

بدا لنا هذا مفارقا كفاية ، فإننا هنا إزاء فعل إيجابي (بمعنى الفعل الذي وصل وتحقق) ، وليس فقط ، كما قد ننتظر ذلك ، إزاء خور عضوي خالص . أضف إلى ذلك أنه إن كان العجز الجنسي عرَضا ، فإنه -وبما هو كذلك- انعكاس مُفْصَح عنه ، نسبيًا ، للتوترات المتعددة الأشكال التي تفعل فعلها في أماكن أخرى . إنَّ القلق المؤقَّت إبان ليلة الزفاف لا يأتي من عدم ، كما أنه ليس ، ضربا من عبث إذا أخذنا بالاعتبار الأهمية الاجتماعية اللصيقة بهذا الطقس . يتموقع ، خلافا لذلك ، في كل نقاط الارتكاز الموجودة في ملتقى الاندفاعات اللاشعورية وضغوطات الأنا الأعلى إلى الحد الذي قد نذهب فيه إلى حدّ مقارنة الفحولة النفسية القصوى للرجل والعجز الجنسي للزوج بوَجْهَيْ مكعب . يتلق وجهُه العلوي ، وعلى طريقة انكسار أشعّة مضيئة ، كل التقلبات التي تحدث على سطح الثاني ، في حين يرمُز وجهه الداخلي إلى الجانب اللاشعوري للكينونة .

الـ« حق » في النظر

لا يشتغل «روح السراري» على ظواهر الإشْراط البيداغوجي والتربوي البادية والطافية على السطح فحسب ، بل هو أيضا تحقيق لعددٍ من الرغائب اللاشعورية والمضمرة . هذه الرغائب تربطها بتابو المحارم علاقات وثيقة جدا ، أوثق من تلك التي تربط الطفل بأمه .

إن العلاقة المحارميّة «incestueuse» التي تربط الطفل بأمه تمر ، بالكلمات الإباحيّة والفاحشة . يتعلق الأمر هنا بفعاليّة رمزية ومُؤجَّلة ، ذلك أن فعل الانتهاك ينحصر في الوسيلة (اللسان/ الأداة) ولا يمس أبدا الشخص الواقعي طالما أن العلاقات بالأبوين خاضعة لطقوس ، وهو ما يختلف عن وضْع العلاقة : أب/ بنت التي لا تخضع لحتمية موازية . قد تجنح هذه العلاقة إلى التعبير عن نفسها بطريقة مباشرة أكثر . ولئن كان سيناريو زنا المحارم محصورا هنا ضمن دوائر استيهامية ، فإنه من الجلي ، أن إعادة تنشيط الرغبات المحارمية مسألة بديهية أكثر ، إنها مرتبطة بما يمكن تسميته بـ«الحق في النظر» للرجل-الأب ، إلى بنته من دون كل الناس . إن الجسد الناضج الذي تُقدّمه الفتاة المغاربية لنظرات الأب يأخذ شكل خُضوع وتبعية فعلية للأب ، إذا اعتبرنا أن هذا الجسد -وبحكم إلزامية احتجابه عن الأنظار بداخل المنزل- ممنوع على الآخرين وعلى

اسْتِمتاعهم وتلذُّذهم به . ضمن هذه التبعية للأب ، إن جاز التعبير ، فإن هذا الأخير يستأثر -لوحده- بالتلذذ البصري بجسد الأنثى المغاربية بنتًا كانت أو زوجة . هذا «الحق في النظر» الذي يستأثر به الأب -ولو بشكل قَسْري وإذن استيهامي- قابل للمقارنة بالحقوق الفيودالية الخاصة بالأسياد في العصر الوسيط . دون الذهاب إلى حدِّ إقامة توازي حرْفي بينهما ، يمكن القول أن «الحق في النظر» يمثل ، بالنسبة للذكَر المغاربي داخل السراري ، ما كان يمثِّله «حقّ التفخيذ» بالنسبة للسيّد .

بِسَحْبِنَا لهذا التوازي على الوضعية الزواجية التي تُدشَّن ليلة الزفاف ، يمكننا أن نعزو إليه وظيفة إزاحة الزوج الواقعي لصالح حفل افتضاض رمزي يقوم به ذكر السراري . هكذا يقوم الأبْ (ذكر السراري) ، رمزيا ، بفعل الإيلاج ، من خلال شخص آخر (الزوج الواقعي) ، ومن خلال قضيب مُنْحدر منه . لا يعدو أن يكون الزوج/ الابن إذن إلا وسيلة وليس كيانا مستقلاً . لم يعد يمثل في هذا السياق ، إلا مستوى انتصابيًا للقضيب الأبوي . تصل لعبة قيام الزوج/ الابن مقام الأب وقيام القضيب مقام الأب ، وهي لعبة قد تصبح مجانية إذا لم يكن الأمر يتعلق بهذه الوظيفة الفريدة التي هي وظيفة «الأب الرمزي» باعتباره مجسِّدا لذُكران السراري- أقول : تصل هذه اللعبة إلى نقطة تحقُّقها الكامل عبر التماهي المُؤمْثَل «idéalisant» مع شخص الأب القادر على كل شيء . لا يعدو أن يكون الزوج الواقعي (العريس ليلة الزفاف) ، في واقع الأمر ، إلا «زوجًا-طفلاً» على مقاس جهاز تناسلي ذكوري ، وبصيغة أخرى في صورة أب قدير مقتدر . يُحتفَظ بالزوج/ الابن في وضع الطفل حتى تُشير عليه إرادة السيّد الصارم الذي هو أبوه ، بـ«أمر» (نظام؟) الدخول في فعل الامتلاك الذاتي لأدواته الجنسية وتكريسه ، من ثمة ، كزوج . تتعقد الإشكالية أكثر إذا أخذنا في الاعتبار الالتقاءات التي لا تنتهي بين الرغائب والرغائب المضادة للأب الواقعي ، الأم الرمزية والأم الواقعية ، وكذلك للزوج بالمعنى الحرفي للكلمة والمتزوّجة الشابة التي ليس لسلطتها الفكرية والاجتماعية أي تأثير .

الزوج/ الابن ، في المحصِّلة ، كائن مقصي يُتعامَل معه كطفل لفائدة الزوج-القضيب ، أي الامتداد المجسّم للأب العملاق . أما الأنثى فلا تستهلكها رغبة الأب إلا من خلال زوج قابل للاقتطاع «détachable» من الأب ، ويندرج ضمن

«عطاءاته» الخاصة في تجاهل تام لأي فردية خاصة. أما على صعيد المخاوف، فالزوج الفعلي، وهو الخاضع بالشكل الذي رأينا، سيخشى زوجته، لا بسبب الخطر الذاتي الذي قد تكون تختزنه، بل لكونه يتوهم أنه دخل معها في علاقات «محارمية» مسبّبة لشعور بالذنب. هكذا وبعد دخوله إلى عالم الحريم، سيخشى غضب زوجته (التي ترمز، قبل أي شيء، إلى واحدة من خواصّ الآباء)، وفي الوقت نفسه، غضب أبيه: منافسه اللاشعوري[15].

لقد أدّى ظهور الإسلام وانتشار ثقافته إلى تجفيف منابع الرق وحصْر تعدد الزوجات في أربع. إلا أن قضايا خاصة لازالت مطروحة للنقاش في المجتمعات التي انتشر فيها، ومنها: التمييز بين الجنسين، التمثل التقليدي للمرأة ولـ«صورتها»، وكذلك لوضْعها الاعتباري المدني والضرورة القصوى للبكارة الماقبل الزواجية والغيرة الْمُفْرطة للرجل، واحتكاره لكل القرارات. كل هذه القضايا لازالت مطروحة، وأحيانا من خلال تماثلات صادمة، أي من خلال علاقات السيد بحريمه، مع فارق طفيف، ويتمثل في كون هذه العلاقات، حاليا، تعاود التكرار، ليس تجاه نساء معينات -يُشار إليهن بالاسم- ولكن تجاه عموم النساء أو الإناث بما فيهن الحريم، نساء الأقارب، الحي، المدينة، وفي النهاية، نساء وإناث ينتمين لنفس جماعة الدم.

مُركّب الامتلاك

يمكن أن نؤكِّد بأنه المعيار المميِّز أكثر لـ«روح السراري» والمتميِّز في الوقت ذاته، بطابع تجريدي أكبر، والقابل، بدرجة أقل، للتحكّم فيه. بحكم هذا المركَّب -والمركّب لا يعني، بالضرورة، مرَضا، وبالأخص في مجتمع يتّسم بدرجة كبيرة من التعقيد- كل امرأة أو أنثى مغاربية تمر من الشارع هي، احتمالا، لكل رجل/ ذكر يشتهيها شريطة تضحيتها بالطقوس التي يفرضها المجتمع، وذلك بسلوك طرق معروفة وخاصة بهذا المجال.

إلى عهد قريب وحتى الآن، سواء في البلْدات أو القرى، تتم الزواجات بين العائلات وليس بين أفراد معزولين. لذا فإن التّصاهر ليس مسألة اختيار فردي، بل تُحدِّده معايير أخرى غير معايير القلب، يحتل معيار المال، من بينها، مكانة أهم.

بيد أن مركب الامتلاك هذا يغطي حقلا واسعا : مسؤولون إداريون ، رؤساء مصالح ، مدراء معامل أو أشخاص آخرون فوَّضتهم السلطة الاقتصادية لتشغيل الناس ، كل هؤلاء بإمكانهم -لا شعوريا- استدعاء مركَّب الامتلاك ، في أي لحظة ، وألاَّ يُشغِّلوا مُساعدة إلا عندما تهب لهم بعضَ مكرمات «التفخيذ» أو أي «هبة» أخرى . «حق التفخيذ» حق فيودالي أصلا ، يُعادل ، مع شيء من الاختلاف ، «مركّب الامتلاك» . الاختلاف الوحيد بينهما هو أنه في الحالة الأولى ، يكون التفخيذ واقعيا مُسجَّلا على الجسد الدَّامي للمتزوجة ليلة زفافها ، أما في الحالة الثانية ، فإنه ، بالأحرى ، ذو طابع أخلاقي أو لنقل ذاتي . إن تشغيل سكرتيرة لأنها جذّابة لا غير معناه أن «حق التفخيذ» يفعل دائما فعله ، وبقوة ، داخل العقليات . الغيرة ذاتها -حتى لا نستشهد سوى بمثال واحد من الأمثلة التي يقوم هذا التصور بتفعيلها- جزء لا يتجزأ من الامتلاك ، وهي ، بالمناسبة ، كلها مُبرَّرة اجتماعيا . ليس غيورًا ، بالفعل ، من يُحسّ في قرارة نفسه بأنه مسموح له بأن يكون كذلك بحكم التوازي الذي تبيناه أعلاه ، وأقصد بذلك أن الغيرة تشتغل كبرهان على الحب . يقول مثل دارج : «اللِّي مَا يْغِيرْ مَا فِيهْ خِيرْ» (لا خير في من لا يغار) . داخل الحريم السلطاني الغابر ، يوجد سور عال ومصائد في الطريق وجيوب مراقَبة وممرات غير آمنة . أما في «روح السراري» العربية فتتمثل المصائد في الحركات الاجتماعية اللاإرادية ، وتتمثل الممرات غير الآمنة في المعابر اللاشعورية ، والسور العالي في المجتمع ذاته . هكذا إذن ، كل شيء يُشكِّل جسما : المخالفة والعقوبة ، العادة والانزياح . من خلال هذين الفاعلين الرئيسيين تستقر «روح السراري» داخل العقلية وتحتل صدارة بنية الخطاب الاجتماعي ومشروعيته . إنه ، للأسف ، تجسيد متحجّر ، منذ قرون ، لا لتطور ، ولكن لعدم اكتمال عملية نمو . إن «روح السراري» ، وهو ما يجب تدقيقه ، يلعب دورا اجتماعيا مهما لاضطلاعه بوظيفة اضطهاد مثالية . لنتصوَّر آلام أخ أو أب عندما تكون أخته أو بنته قد فقدت بكارتها قبل الزواج في علاقة مع رجل آخر غير زوجها الشرعي . لن تحدث أشياء كهذه الآن ، على الأرجح ، مادام أنّ «روح السراري» فاعل ، ومادام الرجال ساهرون على عفّة نساء «هِمْ» ، وطالما ، أخيرا ، أن هؤلاء النِّسْوان يستمررن في قبول هذا المآل الذي رُسم لهنَّ : تلك هي فضيلة النظام التي تعود ، أحيانا ، لـ«الفوائد الثانية» .

كيفما كان الاتجاه الذي نُوجّه إليه بحثنا ونقود فيه عملية الكشف عن المسلكية الجنسية بالمغرب الكبير ، نُعاين أنّ النقاش الحقيقي يتمركز ، حول محور يربط المحظور والممنوع بالمسموح به والمرخَّص . أما النتيجة فتتلخص في جملة واحدة : إن الأنثروبولوجيا الجنسية لن تكون أكثر من حَشو لفظي إذا لم تحدّد ، مسبقا ، شروط بروز الوضع الاعتباري الواقعي للجسد . الجسد هنا على خشبة مسرح . يُعطى للنظر ، يتزيَّى ، يُطوّع ، «يطلي نفسه» ، و«يُنْزع عنه المساحيق» .

للجسد المغاربي ، وعلى شاكلة مغنيّة ماهرة ، حالاته المزاجية المتعددة . تماما كتلك المغنية قادر على أن يكون ناعما ، غنجا أو هرطقيا . وقد يحدث أن يكون غائبا ، متواريا خلف كواليس الاجتماعي ولا يظهر إلا من خلال وجود هش طيفي باهت وثقيل الظل .

يطرح عدد من فصول هذا البحث (الختان ، تابو البكارة ، المهمشات الجنسية ، وبكيفية ما ، الكلام الفاحش) مسألة الوضع الاعتباري الأنثروبولوجي للجسد . كل فصل ينظر إليه من زاوية وبقياساته الخاصة . يضعه ، تارة ، تحت محك حميميّته (الفيزيولوجيا ومشهدها الخلفي ، الجهاز النفسي) ، وتارة أخرى تحت محكّ مضاد يتمثل في القوانين الجاري بها العمل بخصوص المسلكيّة الجنسيّة .

تنتصب إشكالية الجسد ، حسب هذا الطرح ، على أرضية أنثروبولوجية مادية وملموسة ، وتكون من ثمة إشكالية متقاطعة ينظر إليها من زوايا متنوعة . إن تجليات الجسد متعددة . ولو انتفى هذا التقاطع «الجسدي» فإن الإشكالية نفسها ستختفي تارة وراء الطابع «الأداتي» للجسد ، وتارة أخرى وراء حتمية الغرائز أو خلف عملية الدَّمْغ (يقصد الختان والإخصاء-المترجم) والبتْر والطقوس الدينيّة .

والحال ، إن الجسد جسد منْع أيضا (زنا المحارم ، «عدم الاستعمال» الجنسي قبل الإعلان الرسمي عن اتحاد جنسي من خلال الزواج) ، أو هو جسد تلذّذ (من خلال الزواج ، تجارة الجسد التي تقوم بها المومس . هذه التجارة التي تشتغل كشرط مغلوط للرغبة في إطار إيديولوجيا تُحرِّم العلاقات خارج الرابطة الزوجيّة والعلاقات الجنسية الماقبل زواجية) . باعتباره «نموذجا اجتماعيا» مُعمَّمًا ، غير قابل للتجزؤ وصادرًا ، أساسا ، عن الشيء القابل للأدلجة ، فإن الجسد الجنسي المغدور ، المنبوذ وأحيانا المقلق ،

وفي الأغلب الأعم الدامي هو بمثابة تعلة في الوقت نفسه لأنثروبولوجيا مغاربية جنسية ، ولكل أنثروبولوجيا جنسية .

في هذا العالم المغاربي حيث الملتبس يتساكن مع المكتمل ، وحيث خليط من الممارسات الجنسية تنتصب كنموذج شائع مهيمن وكطريقة في الاستعمال و«مُشرِّعة للقوانين» ، ومرجعا ومآلا ؛ أقول : في عالم كهذا تنفرد الجنسية المثلية بصفة الاختلاف . تقف في مواجهة الطابع الأُحادي لردّات الفعل والاستعدادات الجنسية للأغلبية الْمِعيارية . والحال ، نعرف أن طرح الذات «se poser» لا يقل أهمية -من الناحية الاستراتيجية- عن التعبير عن فعل «المناهضة» و«المعارضة» «s'opposer» . لكي نأمل في ظهور حساسيّة جنسية مِثْلية في المغرب الكبير ، لا مناص من أن يتمكّن الشاذ جنسيا ، رجلا كان أم امرأة ، من الجهر بقيم تقطع ، جذريا ، مع المسلكية الجنسية المهيمنة . إن الأقلية هي دائما أكثر جرأة من الأغلبية إذا هي تطلَّعت إلى كسر الطوق الحديدي الموضوع على رقبتها واختراق الصُّور ، المتحجِّرة والعقلية المنغلقة التي تحاصر هذه الأقلية ذاتها .

بالنسبة لمشكلة البكارة ، كان الاهتمام بالموضوع مماثلا للسابق من خلال الحجاج الذي اعتمد الآليات نفسها . فقد تبيَّن أن البكارة ليست مجرد تابو ، بل ومحظورا مرتبطا بمسألة الجسد . بالفعل ، فسواء اعتبرنا ما قيل عن الاستيهامات الذكورية التي تشكل أساس تابو البكارة أو عن الاستيهامات الأنثوية ، وسواء تحدثنا عن «الفرج النسوي العضّاض» أو عن صور «الجرّة المكسورة» أو عن «الفرج-البحر» ، أو حتى عن المعتقدات التي تحوم حول تمثلات غشاء البكارة ودرجة ملاءمتها (تمطُّط ، شكل ، سرعة ، سيلان الدم) ، تتضافر كلّ العناصر لتجعل من الجسد ، واقعيا كان أم متخيَّلاً ، جزئيا كان أم كليا ، موضوعا لسيرورة استيهامية مقلقة ومرَضية شيئا ما . يشتغل كل شيء ، في الواقع ، كما لو أن الصورة المثالية عن هذا الجسد ، أي كما تمّ تصوُّره استيهاميّا ، من خلال أجزائه الحاضرة ، تثير القلق بقدر ما هي أفضل سند له ، والحجة على ضياعه أيضا .

لهذا السبب ، فإن جسد الشّريك يُخيف ، يُقدَّم مُحاطًا بهرمسيّة (من هرمس : مبدع العالم حسب اليونان) أساسية ويتم إخضاعه لإدراك مُعَدّ ، متحفِّظ ، وسائطي ودفاعي .

إن شروط قيام هذا الصَّرْح المعقَّد نابعة من أولويّة الذاتية المتجاوزة للفردي ، وذلك منذ اللحظة التي لا تَستهدف فيها الحمولة السلبية جسدًا ميّتا جامدا فقط ، ولكن ، وبدرجة أساس ، جسدا ذا طاقات لا متناهية ومنغرسة بقوة في ما هو حيّ . ولأن هذه الشروط تصْدر عن نظام «الذات» في العلاقات التي تقيمها ، فإنَّها ستُشيَّد حول بعض الخطوط التفسيريّة التي تتبادل التأثير والتأثر ، منها :

- محور «الكبح النفسي» : ويتبلور في سلوكات التفادي والتَّعْزيم والهروب المرتبطة بعَرَض العُصاب الاستحواذي . يُمثل العدد الهائل من الطقوس التعزيمية الوقائية ، التي يُعْتقَد أنها تقي الْمُقْبِلان على الزواج من كل مكروه ليلة الزفاف ، مثالا وجيها عن هذا المحور .

- المحور الرمزي : ويشمل الدلالات المرتبطة بالدم ، بالخوف من العلامات الأولى (المفتَرَضة مسبقا والمواكِبة لكل تدشين لدورة جديدة) ، كما يشمل البنيات النموذجية الأخرى للكائن الإنساني المنغرس حتى النخاع في محيطه .

- المحور الاستيهامي : ويتجسد في ذلك القلق الصادر عن الجانبين (ذكر/ أنثى) إزاء المواصفات اللصيقة بالجهاز التناسلي لكل منهما .

لقد طُرحت الصِّلات السيميائية التي تجمع التابو بالمحظور وبالإيلاج في الفصل الخاص بتابو البكارة . ولِنَخْتِم هذا الموضوع سوف نساقُ شيئا ما وراء تصور شائع تُعرِّف ليلة الدخول بمقتضاه كليلة افتضاض بفعل علاقة التداعي التي تربط بين الجانبين الرمزيين ، نقصد الدخول ، بمعناه الواقعي ، (من فعل : دَخَل إلى مكان مغلق) ، والجانب الرمزي الآخر للدخول ، المقنَّع والمرتبط بالدخول كإيلاج للذكر في فرج فتاة بِكْر .

مع مسألة الختان تدخل عالما يسوده قلق الإخصاء . تلك العُقدة الغوردية «gordien» التي لن يستطيع أيا كان التخلص منها بكبت بسيط . هذا القلق الذي يُؤطِّر علاقة الصبيّ بجسده . إن الموضع في الجسد الذي يُمارَس عليه الختان والسن التي يحصل فيها ، أضف إلى ذلك أن الختان لا يخلُص ، مباشرة ، إلى ممارسة جنسية بالغة وراشدة ، ثنائية يمكن أن تُبرِّره ، كل هذه العوامل ، مجتمعة ، تجعل الختان تجسيمًا باكِرًا للمخاطر اللاشعورية التي سيواجهها الذكر عند زواجه . سوف لن يكون الفرج النسوي «مُخْصِيا» (بضم

الميم وكسر الصاد) ، ولا «عضّاضا» أو «عدوانيا» من الناحية الواقعية ، إن لم يحصل أي هجوم صادم ، ليطبع ، بِمَيْسَمه ، مجموع المحيط القضيبي . إن العملية التي تتحدد في تشذيب الجزء الذي يَلُفُّه القضيب من أسْفل و«الغير النافع» ، قد تنتهي إلى فشل ذريع يكون سببا في خِصاء حقيقي .

أما الحجاب فإنه «يُهذِّب» النظر الذكوري ويجعله متمركزا على مناطق في الجسد الأنثوي تُضاعف ، منذ البداية ، الاهتمام بالمناطق الجنسية الطبيعية . إلا أن الحجاب تلتصق به حمولة جنسية يمكن اعتبارها سياقية «contextuelle» . بعيدا إذن عن إزالة وحَذف الْمُبرّر الذي قام على أساسه ، فإن الحجاب نفسه يبلِّغ ذلك وبشكل أفضل ، إلى علم الآخر مع مساهمته ، أيضا ، في تهويل البُعْد الهرطقي المتمثِّل في تلصُّصية الرجل . إن الحجاب إذن ليس لباسا طاهرا طُهْرًا خالصا ، إنه مؤهل ، بدرجة أقل ، لأداء وظيفة حماية جسد المرأة ولعب دور مميّز في هذا الإطار دون إثارته لأي التباس أو غموض .

بخصوص وظيفة الزغاريد ، فهي ، على العكس تماما من ذلك . يتعين عليها ، منذ البدء ، أن تكون نداء أو صيحة داعية إلى التقارب بين الجنسين . إلا أن هذه الوظيفة الأصلية تم «تَمْييعُها» ، ولم تُعُد تعني أكثر من الدعوة إلى تجمع احتفالي . إن الزغاريد تشتغل في الفراغ إذا ما قُورِنَتْ بالحجاب . ذلك أنها ، من جهة ، تمثل علامة مُخَوْصَصَة ، ومن جهة أخرى ، وبفضل «الرابطة الصَّوْتية» التي تُجسِّدها ، تكون هذه العلامة نفسها ذات بعد علائقي وتواصلي .

كل هذه العناصر تساهم في تشكيل عالم ذهني مشترك ، عالم الحساسية المغاربية ، وتنظِّم جزءًا كبيرا من المتخيَّل الاجتماعي المغاربي ، وتُبلور مقولاته ومسلكياته ، كما تشخِّص ، قبليا ، ردود أفعاله . يخلص تضافر هذه المعطيات إلى إقامة «روح» تكمن ميزته الأساسية في خوْصصة علاقات السلطة والجنس بالدرجة الأولى لفائدة الرجل فقط : إنه «روح السراري» .

في المحصلة ، يمكن القول أنه ينتج عن تلاقي وتفاعل هذه الحقول الأساسية ، وبالتدريج ، شكل من التقاطب يتأرجح حدَّاه بين الجسدي والاجتماعي ، «الْمُخَوْصَص» و«المشترك» ، الفردي والجماعي . في مواجهة الحلقة المفقودة التي

تشكِّل مفهوم «المهمَّش» ، تطرح الفلسفة المغاربية مفاهيما أخرى يشكِّل مفهوم المقدَّس ، من بينها ، المفهوم الذي يحتلّ الصدارة . في مواجهة مخاوف ليلة الدخول والختان ، تقترح هذه الفلسفة التوافق مع عالم من القيم والفوائد الرمزية التي بإمكان كل فرد تشَكَّل طبيعيا ، جني ثمارها . وفي مواجهة الفراغ تأتي بالامتلاء ومقابل المتهافت تأتي بالمنظَّم والمتماسك بالمعنى المعياري للكلمة . وكل هذا راجع إلى أن هناك جانبا ذا أهمية أساسية ، يتمثل في أن الأنثروبولوجيا الجنسية ليست فقط أنثروبولوجيا جسد انتُزِع منه طابعه الاجتماعي والتقديسي ، بل هي في نظر الهيرمينوطيقا المحلية جزء لا يتجزأ من تمثّل المغاربي للعالم من حَوله ، في وجوده العياني ، ولكن أيضا من خلال الإسقاطات التي يقوم بسَحْبها على العالم الآخر . يبيِّن ، ما قلناه للتوّ ، أن كل شيء في أرض الإسلام ينعقد وينحلّ وفق قيم يخترقها المقدس والديني من أولها إلى آخرها .

إن العلاقة الوثيقة التي تَرْبِط بشكل طبيعيّ ، بين تخصصات مختلفة كالأنثروبولوجيا الدينية والأنثروبولوجيا التحليلنفسية ، وأخيرا الأنثروبولوجيا الجنسية تعود إلى كون الحقل الذي تبحث فيه حقلا واحدا : إنه العالم التراتبي للمقدَّس . ضمن هذا المنظور نفسه ، وبتقديس الإسلام للجنس ، فإنه يساهم بذلك -ولو جزئيا- في دمج الانثروبولوجيا الجنسية في «علم الجميل والجيّد» ، هذا الذي يشكّل شرطا مزدوجا جماليا وأخلاقيا لا وجود لـ«الحقيقي» ، على الأرجح ، بدونه .

الهوامش والإحالات

1 - حول كل ما يتعلق بـ«العائلة» ، نحيل القارئ على هذا المقال الذي سبق أن ورد أعلاه لـ«ز . دوكلواتر» و«ل . دبزي» بعنوان : «نظام القرابة والبنيات العائلية في الجزائر» ، في : حوليات إفريقيا الشمالية ، II ، ص : 23-59 ، C. N. R. S . ، 1963 .

2 - دون أن تكون غزيرة إلى حد كبير ، فإن الأدبيات حول الغيرة اغتنت ، تدريجيا ، طيلة العصور الماقبل إسلامية والمابعد إسلامية في آن واحد . يقول عنها كاتب مغاربي اهتم بالمكانة التي يحتلها جنس الغزل في المجتمعات العربية : «يكفينا الوقوف على المكانة الكبرى التي تتبوأها تيمة الغيرة في تراث الحب عند العرب . وحتى نكتفي بمثال واحد ، نشير إلى حديث ذي أهمية قصوى . فمقابل التشريع الإسلامي الذي يمنع الثأر المباشر الذي قد يقوم به زوج مدفوعا بغيرة على زوجته (يجب توفر أربعة شهود لاتهام فرد ما بالزنا) ، فإن العربي يتصرف بمقتضى عفويته فقط . أكثر من هذا ، فإن النبي يبرر ردة الفعل من هذا النوع . روى البخاري أنّ سعد بن عُبادة قال : لو رأيتُ رجلاً مع امرأتي لضربتُه بالسيف غير مُصفِح ، فقال النبي (: «أتعجبون من غَيْرة سَعدٍ؟ لأنَا أغْيَرُ منه ، والله أغْيَرُ مِنّي» . الإمام البخاري ، صحيح البخاري ، كتاب النكاح ، باب الغيرة ، المجلد الثالث ، الجزء السادس ، ص : 190 .

3 - من الأهمية بمكان أيضا الإشارة إلى حضور مفهوم «الغيرة» في مجال كالتصوف . هكذا يورده «ج .ل . ميشون» في كتابه : «معجم التصوف الإسلامي» ، عندما كان بصدد طرح حالة الصوفي المغربي «أحمد بن عجيبة (1746-1809م) ؛ يقول :

«الغيرة معناها رفض مشاهدة محبوبه وهو يصطحب إنسانا آخر (. . .) . ليس في الوجود إلا الغيرة الإلهية ، هذه التي تلج الأماكن الجليلة . أما تلك التي يُمارسها الناس فيما بينهم فهي من نصيب العامة ، الغيرة التي موضوعها القلوب هي من نصيب الخاصة ، فهم غيورون عندما تميل قلوبهم إلى أحد آخر غير محبوبهم ، أما الغيرة التي موضوعها الأرواح فهي من نصيب خاصة الخاصة ، فهم غيورون عندما تميل قلوبهم إلى غير محبوبهم ، ويميل قلب محبوبهم إلى أحد آخر غيرهم» . من : الصوفي المغربي أحمد بن عجيبة ومعراجه(1746-1809م) ، ص : 200 ، مكتبة فلسفة ، فران ، باريس ، 1973 .

4 - يشير القرآن إلى أن الحيض «نقيصة» كبيرة بما فيه الكفاية ، حتى تجعل الرجل يبتعد عن المرأة في فترة حيضها . **﴿يسألونك عن المحيض ، قل هو أذى فاعتزلوا النساء في المحيض ، ولا تقربوهن حتى يطهرن﴾** الآية ، سورة البقرة ، الآية : 221 .

أضف إلى ذلك أنه يمنع على المرأة الحائض أن تمسك القرآن ، أو أن تتلو آيات منه ، أو أن تقيم في المسجد ، بل وحتى أن تمر منه . (موسوعة الإسلام ، كلمة «حيض») . كما أنه يجب عليها أن تعيد صيام الأيام التي كانت فيها حائضا طيلة شهر رمضان ، وأن تُفْطر فيها حتى تُعلن اختلافها . أما صلاتها فباطلة أيضا طيلة فترة الحيض . أخيرا ، فكل ما يتعلق بالنِّفاس محاط بتابوهات متنوعة ، وتترتب عنه فترات خلوة مطبوعة بعدد من الممارسات التطهيرية . نكتفي بالإحالة على «صحيح البخاري» وعلى «رسالة القيرواني» المذكورة أيضا أعلاه ، دون أن ننسى أن هناك مراجعا أخرى في هذا الباب .

5- لكن يمكن أن تكون للحشمة دلالة أخلاقية . «عدم امتثال المرأة للمسلكية المنتظرة منها ، يقول «ب . فارس» في كتابه : «الشرف عند العرب قبل الإسلام» ينال من شرف عائلتها . فعندما يتغزل شاعر بامرأة ، فإن العرب كانوا يعتقدون أن هذا نيل من شرفها وتدنيس لشرف عائلتها (...)» ، ص : 76 .

6- يقول ابن مسكويه : «إن الخصلة الأولى التي يجب توفرها في الطفل وتكون دليلا على ذكائه هي خصلة الحياء (. . .) . إذا حدقت بعينيك في طفل وتبين لك أنه يستحيي ويلقي ببصره أرضا ، فلا تنطق بكلام جارح في وجهه ، ولا تحدق عينيك فيه . فهذا دليل أول على طبيعته الخيّرة...» . من : «تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق» ، النص الفرنسي المترجم من قبل محمد أركون ، ص : 93 ، المعهد الفرنسي بدمشق ، دمشق .

7- انظر كتابنا : «الجسد في التقليد المغاربي» ، ص : 38 و50 ، مطبوعات P. U. F . ، باريس ، 1984 .

8- الشخصانية المسلمة ، ص : 14 ، مطبوعات P. U. F . ، 1987 .

9- نجد شهادات عن هذه الفحولة الزائدة عن الحد في التراث الشعبي . ها هو ذا بيت شعر صغير يتم التغني به ليلة الدخول ويهدف إلى إعداد العروس نفسيا لاستقبال «سلطانها» :

«مُدَّ إلينا يديك حتى نخضِّبها بالحناء
فُكَّ حزامك الطويل من حرير مرصع
وبخطوة سلطان ، إلى غرفة الوصال !

من : طاووس عمروش : Le grain magique» ، ص : 209 ، ويتضمن حكايات وأشعارا وأمثالا أمازيغية من القبائل ، مطبوعات ماسبيرو ، باريس ، 1966 .

10- بلكدج : «الطب التقليدي في منطقة قسطنطينة» ، ص : 157 ، جامعة ستراسبورغ ، ستراسبورغ ، 1966 .

11- «ويُؤَخَّر المعْترَض سنَةً فإنْ وطِئ ، وإلاَّ فُرِّقَ بينهما إن شاءَتْ» ، والمعترَض هو العاجز عن لإنْعاظ . ابن أبي زيد القيرواني ، مرجع سابق ، باب النكاح والطلاق والرجعة والظِّهار والإيلاء واللِّعان والْخُلْع والرَّضاع ، ص : 471 .

12- طريقة شعبية حاملة لدلالة مزدوجة ، فهي تعلن أن الاتحاد جسديا بين المرأة وزوجها قد تم ، وتخبر مجموع الجيران والأقرباء بالنهاية الناجحة لليلة الدخول . هكذا يكون شرف العائلة قد خرج من هذا المحك سالما مُعافى .

13- انظر : ج . م . سوتر وبليسيي : «زواجات ودهانات زواجية في الوسط الجزائري» ، من : زواج وعزوبة ، أعمال المؤتمر الثالث للجمعية الكاثوليكية العالمية للدراسات الطبية والنفسية ، ص .ص : 116-111 ، مطبوعات Cerf ، باريس ، 1965 . على خُطى طب نفسي تقليدي ، يتفادى هذان الكاتبان الإشارة إلى الطابع الصراعي اللصيق بالمشهد المرضي الذي يصفونه . فعند حديثهما عن الفصامات الناجمة أو المتزامنة مع الزواج ، يقولان : «يتعلق الأمر ، ف الغالب ، بدهانات عصابية على شكل ردّات فعل تتخذ شكل حالات للاضطرابات كئيبة هذيانية بدرجات متفاوتة ، غالبا ما تكون مطبوعة بلمسة غموض . نادرا ما يطرح الجدول حالة حادة» .

14- «حتى في العالم الآخر ، تشكل القدرة الذكورية موضوعا لاهتمام كبير ، فتحصل محاولات لوصفها ، سواء من الناحية الكمية أو الكيفيّة . إن القدرة الذكورية ، الجنسية بطبيعة الحال ، قد تكون حسب النبي أو حسب جماعة من الذين رووا عنه أحاديثا في هذا الباب ، معادِلة لقدرة مائة رجل في هذه الحياة الدنيا . ففي اليوم نفسه يضاجع الرجل ، حسب هذه المصادر ، مائة بكر ، وإذا أعاد الكرّة يجدْهنَّ أبكارا من جديد» . باختصار ، «سوف يكون له ذكر لا يكل وشهوة لا تنقطع» . من : الجديدي : «شعر الحب عند العرب» ، مرجع سابق ، ص : 100 .

15- «صورة رهيبة للأب ، يقول بوحديبة ، قوة ، جدّية ، سلطة . يختلط كل شيء ويتمازج لانتصاب سور حقيقي بين الطفل وأبيه» . من «الجنس في الإسلام» ، مرجع سابق ، ص : 267 .

البيبليوغرافيا

ABD-AR-RAZIQ., *La femme au temps des Mamlouks en Egypte*, Le Caire, Institut français d'archéologie orientale, 1973

ABRAHAM K., *Œuvres complètes*, Paris, Payot, 1966.

AIT SABBAH F., *La femme dans l'inconscient musulman*, Paris, Le Sycomore, 1982.

ALLARD M., EIZIERE M., GARDIN J.-CI., HOURS F., *Analyse conceptuelle du Coran sur cartes perforées,* La Haye-Paris, Mouton & C^ie /E.P.H.E., 1963, t. I, Code; t. 2, Commentaire.

AMROUCHE M.-T., *Le grain magique*, Paris, F. Maspero, 1966.

AL-DJAWBARI 'Abd al-Rahmâne, *Le voile arraché, L'autre visage de l'Islam,* II, chapitre XXX: «Des femmes expertes en ruse, astuce, tromperie et effronterie», Paris, Phébus, trad. R. Khawam, 1980.

AL-MUQADDASI, *Description de l'Occident musulman au IV^e-X^e siècle*, trad. par Charles Pellat, Alger, Ed. Carbonel, 1950, (texte arabe et traduction).

AL-QASHANI, *Traité de prédestination et de libre-arbitre*, trad. Saint-Guyard, Paris,Ed. Orientales, 1978.

AL-QAYRAWANI ibn Abi Zayd, *La Risâla ou Epître sur les éléments du dogme et de la foi de l'Islâm selon le rite mâlikite,* trad. L. Bercher, Alger, Ed. Carbonel, 1949.

AL-SOUYOUTI ('Abd al-Rahmane Ibn Bakr), *Nuits de noces ou Comment humer le doux breuvage de la magie licite*, trad. R. Khawam, Paris, A. Michel, 1972.

AL-TÏFACHÏ (Ahmad), *Les délices des cœurs,* trad. de R. Khawam, Paris, J. Martineau, 1971.

AUZIAS J.-M., *«Ni vierge, ni martyre:* tentative de description anthropologique de la femme vivaraise», in Femmes corses et femmes méditerranéennes, Colloque d'Ajaccio, 1976; Ed. Maison de la Culture de la Corse, Etudes corses, n° 6-7, pp. 80-97.

AZRIE A., *L'épopée de Gilgamesh,* Paris, Berg International, 1979.

BACHAT Exchange., *«Boudjedra ou le roman électro-choc»* in Europe, n° 567-568, j.-a., 1976, pp. 62-66.

BACHELARD G., *La psychanalyse du feu,* Paris, Gallimard, 1938.

BASSET H., *Le culte des grottes au Maroc*, Alger, J. Carbonel, 1920.

BELGUEDJ M.-S., *La médecine traditionnelle dans le Constantinois*, Strasbourg, Impr. Cultura, Wettern, 1966.

- «Le chapelet islamique et ses aspects nord-africains» in Revue des Etudes islamiques, 1962/2,, pp. 291-322 (tiré à part, Paris, Libr. Orientaliste P. Geuthner, 1969, 30 p.).

BEN JELLOUN T., *La plus haute des solitudes* «Misère affective et sexuelle d'émigrés nord-africains, Paris, Le Seuil, 1977.

- L'Enfant de sable, Le Seuil, 1985.

BENSCHEIKH DJ.-Ed., *«Poésies bachiques d'Abû Nuwâs, Thèmes et personnages»* in Bull. d'Etudes Orientales, Damas, t. XVIII, 1963-1964, pp. 7-84.

- *Le rationalisme d'Ibn Khaldoun,* Extraits de la Muqaddima, Alger, Centre pédagogique maghrébin, Hachette, 1965.

- *«Les Mille et Une Nuits»* in Encyclopaedia Universalis, vol. II, 1980, pp. 29-30.

BERTHELLIER R., *«Tentatives d'approche socioculturelle de la psychopathologie nord-africaine»* in Psychopathologie africaine, Dakar, vol. V, n° 2, 1969, pp. 171-222.

BETTELHEIM B., *Les blessures symboliques,* Essai d'interprétation des rites d'initiation, Paris, Gallimard, 1971.

BIBLE (LA), *Ancien Testament,* trad. et notes Ed. Dhorme, Paris, Gallimard, coll. «La Pléiade», 1967.

BITTARI Z., *O mes sœurs musulmanes, pleurez!* Paris, G.-P. Maisonneuve, 1964.

BLACHERE R., *«Les principaux thèmes de la poésie érotique au siècle des Umayyades de Damas»*, in Annales de l'Institut d'Etudes Orientales, t. V, 1939-1941, 82-128.

- *Introduction au Coran,* Paris, G.-P. Maisonneuve et Larose, 1977.

- *Le Coran,* traduction et notes, Paris, G.-P. Maisonneuve-Max Besson, 1957.

BONAPARTE M., *La sexualité de la femme,* Paris, P.U.F., 1951.

BONNAFONT, *La femme arabe dans la province de Constantine*, Paris, E. Maillet, 1977.

BORRIS G., *Les cérémonies du mariage*, Paris, Impr. Nouvelle de France, 1951.

BORRMANS M., *«Perspectives agériennes en matière de droit familial»* in Studia Islamica, Paris, XXXVII, 1973, pp. 129-153.

- *Statut personnel et famille au Maghreb de 1940 à nos jours*, Paris, La Haye, Mouton édit., 1977.

BOUCEBCI M., *«Multiparité, mutations socioculturelles et psychopathologie»*, in Confrontations psychiatriques, n° 21 (Psychiatrie et cultures), 1982, pp. 103-148.

BOUDJEDRA R., *La répudiation* (roman), Paris, Denoël, 1969.

BOUDOT-LAMOTTE A., *«L'expression de la malédiction et de l'insulte dans les dialectes arabes maghrébin»* in Arabica, t. XXI, février 1974, fsc. 1, pp. 53-71.

BOUHDIBA A., *«Le hammam, contribution à une psychanalyse de l'Islam»* in A la recherche des normes perdues, Tunis, Maison tunisienne de l'édition, 1973.

- *La sexualité en Islam,* Paris, P.U.F., col. «Sociologie d'aujourd'hui», 1975.

BOULLET J., *Le symbolisme sexuel dans les traditions populaires,* Paris, J.-J. Pauvert, 1961.

BOURDIEU P., Sociologie de l'Algérie, Paris, P.U.F., coll. *«Que sais-je?»*, 1970.

BOUSQUET H., *L'éthique sexuelle de l'Islam*, Paris, G.-P. maisonneuve et Larose, 1966.

BOUTARFA S.-Ed., *«Le voile»*, in Ibla, Tunis, t. XXVI, pp. 297-321.

BRANTOME (Pierre de Bourdeille dit), *La vie des Dames galantes (XVI^e s.)*, Paris, Le Livre de Poche, 1962.

BRETEAU Cl., Galley M., *«La pastèque et le couteau»*, in Littérature orale arabo-berbère, Paris, C.N.R.S./E.P.H.E., 1970, pp. 57-66.

CAILLOIS R., *L'homme et le sacré*, Paris, Gallimard, 1963.

- Le mythe et l'homme, Paris, Gallimard, 1972.

CARBONI Gl., NOBILI D., *La mauvaise mère, Phénoménologie et anthropologie de l'infanticide*, Paris, Payot, 1977.

CASTRO L., FINDER J., TOMKIEWICZ S., *«La dysmorphophobie chez la jeune fille et son abord par le photodrame»*, in Bull. de Psychologie, XXVII, n° 309, 1973, 74, 1-4, pp. 117-127.

CENTRE DE CREATION INDUSTRIELLE (**C.C.I.**/Centre culturel G. Pompidou) Revue Traverses, n° 14-15, avril 1979, *«Panoplies du corps»*.

CERVANTES, La Fausse tante, Paris, Libr. J. Taillandier, 1903, pp. 93-127.

CHAMLA M.-Cl., DEMOULIN F., *Croissance des Algériens de l'enfance à l'âge adulte (région de l'Aurès)*, Paris, E-d. du C.N.R.S., 1976.

CHAMPAULT F.-D., *Une oasis du Sahara Nord-Occidental:* Tabelbela. Paris, C.N.R.S., 1969.

CHARNAY J.-P. et coll., *L'ambivalence dans la culture arabe*, Paris, Ed. Anthropos, 1967.

CHARRIERE C., *La signification des représentations érotiques dans les arts sauvages et préhistoriques*, Paris, G.-P. Maisonneuve et Larose, 1970.

CHASSEGUET-SMIRGEL J. et alii., *Recherches psychanalytiques nouvelles sur la sexualité féminine*, Paris, Payot, 1964.

CHEBEL M., *Le corps dans la tradition au Maghreb*. Paris, P.U.F., 1984.

- *Le livre des séductions*, Paris, Lieu Commun, 1986.

CHELHOD J., *Les structures du sacré chez les Arabes*. Paris, G.-P. Maisonneuve et Larose, 1964.

- **«Hidjab»**, *in L'Enscyclopédie de l'Islam*, 2^e édit., t. 3, 1971, pp. 370-372.

CIVILISATION DE LA FEMME DANS LA TRADITION AFRICAINE (LA), Rencontre organisée par la Société africaine de culture, Paris, Présence africaine, 1975.

CLARK D., *Le nu*, Paris, Le Livre de Poche, 1969, 2 vol.

COLOGNE A., *L'escole des amans ou les questions d'amours*, augmenté de la **Boussole des amans**, chez P. Marteau, XVII^e siècle, cote B.N. réserve p y2 2660.

CORAN (Le): quatre traductions ont été utilisées: celles de Blachère, de Hamidullah, de Kasimirski et de Masson. Egalement utilisé, le Tafsîr al-Jalalaïn, l'édition commentée en langue arabe.

CUISENTIER J., *«Endogamie et exogamie dans le mariage arabe»* in L'Homme, t. II, n° 2, mai-août 1962, pp. 80-105.

DE FONTANES M., *«La situation de la femme en Italie méridionale»* in Femmes corses et femmes méditerranéennes, Ajaccio, Etudes corses, 1976, n° 6-7, pp. 98-113.

DE GUBERNATIS A., *La mythologie des plantes ou les légendes du règne végétal*, Paris, G. Reinwald et Cie, 1978.

DEHOI E.F., L'érotisme des *«Mille et Une Nuits»*, Paris, J.-J. Pauvert, 1960.

DEJEUX J., *«Connaissance du monde féminin et de la famille en Algérie: essai de synthèse documentaire 1967-1974»*, in Rev. algérienne des sciences juridiques, économiques et politiques, vol. V, n° 4, déc. 1968, pp. 1247-1311.

DELACAMPAGNE (Cl.), *«Orient et perversion»* in En marge, l'Occident et ses œuvres, Collectif, Paris, Aubier-Montaigne, 1978, pp. 137-150.

DE LENS (A.-R.), *Pratiques des harems marocains*, Paris, P. Geuthner, 1925.

DELUMEAU J., *La peur en Occident, XIVe/XVIIIe siècle*, Paris, Fayard, 1978.

DERMENGHEM R., *Vie des saints musulmans*, Alger, Baconnier, 1943.

- *Le culte des saints de l'Islam maghrébin*, Paris, Gallimard, 1954.

DERRIDA J., La Dissémination, Paris, Ed. du Seuil, 1972.

DESCAMPS M.-A., *Le nu et le vêtement*, Paris, Ed. Universitaire, 1972.

DESCLOITRES R., DEBZI L., *«Système de parenté et structures familiales en Algérie»*, in Annuaire d'Afrique du Nord, Paris, C.N.R.S., 1963, II, pp. 23-59.

DEUTSCH H., *Psychoanalyse der Weiblichen Sexualfunktionen*, Leipzig-Wien-Zürich, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1925, chap. VI: Der Defbrationsakt, pp. 44-59.

- *La psychologie des femmes*, Paris, P.U.F., 1969.

- *Enfance et adolescence*, t. 2, Maternité, Paris, P.U.F., 1969.

DE VAUX R., *«Sur le voile des femmes dans l'Orient ancien»* in Revue Biblique, Paris, n° 49, 1935, pp. 397-412.

DEVEREUX G., Ethnopsychanalyse complémentariste, Paris, Flammation, 1972.

DIB M., *Cours sur la rive sauvage* (roman), Paris, Ed. du Seuil, 1964; *Habel* (roman), Paris, Ed. du Seuil, 1977.

DICTIONNAIRE DES CIVILISATIONS AFRICAINES, Balandier G., Maquet J., et coll., Paris, F. Hazan, 1968.

DICTIONNAIRE ETYMOLOGIQUE DE LA LANGUE FRANEAISE, Bloch O., Von Warburg W., Paris, P.U.F., 1975.

DICTIONNAIRE FRANCAIS DE MEDECINE ET DE BIOLOGIE, Manuila A., Manuila L., Nicole M., Lambert H. et coll., Paris, Masson et Cie, 1970, 4 vol.

DICTIONNAIRE DE LA MYTHOLOGIE GRECQUE ET ROMAINE, Grimal P., Paris, P.U.F., 1969.

DICTIONNAIRE DE POETIQUE ET RHETORIQUE, Morier H., Paris, P.U.F., 1975.

DICTIONNAIRE DES RELIGIONS, Royston Pike E., Adaptation française Hutin S., Paris, P.U.F., 1954.

DICTIONNAIRE UNIVERSEL DU XIX[e] **SIECLE**, Larousse P., Paris, Ed. P. Larousse, 1865, 17 vol.

DJEDIDI T.-L., *La poésie amoureuse des Arabes*: le cas des Udrietes, Contribution à une sociologie de la léttérature arabe, Alger, S.N.E.D., 1973.

DOUCET-BON L.-V., *Le mariage dans les civilisations anciennes*, Paris, Ed. A. Michel, 1975.

DOUGLAS M., *De la souillure, Essai sur les notions de pollution et de tabou*, Paris, Maspero, 1971.

DOUTTE Ed., *Magie et religion dans l'Afrique du Nord, Alger,* Typo. A. Jourdan, 1909.

DOZY R., *Dictionnaire détaillé des noms de vêtements chez les Arabes,* Amsterdam, J. Müller, 1845.

- *Supplément aux dictionnaires arabes,* 2 vol., Leyde, E.-J. Brill 1881 (cote B.N., 8°02g.36).

DULAURE J.-A., *Les divinités génératrices, Verviers,* Bibliothèque Marabout, 1974.

DURKHEIM E., Les formes élémentaires de la vie religieuse, Paris, F. Alcan, 1912.

EIBL-EIBESFELDT I., *Ethologie, biologie du comportement,* Paris NED-Edit. scientifiques, 1972.

EL-BOKHARI, *Les traditions islamiques*, trad., index, notes de Houdas O., Paris, Libr. d'Amérique et d'Orient A. Maisonneuve, 1977, 4 vol.

ELLIS H., *Etude de psychologie sexuelle*, trad. A. van Gennep, Paris, Cercle du livre précieux, 1964, Œuvres, 10 vol.

EL MASRY Y., *Le drame sexuel de la femme dans l'Orient arabe*, Paris, R. Laffont, 1962.

EL SAADAOUI N., *La face cachée d'Eve*, Paris, Ed. des Femmes, 1982.

ENCYCLOPEDIE DE LA DIVINATION, *Le Scouézac (G.) et alii., Madrid,* H. Veyrier, 1973.

ENCYCLOPEDIE DE L'ISLAM, *Dictionnaire géographique, ethnographique et biographique des peuples musulmans.* Houstsma Th., Wensinck E., Lévi-Provençal E., Arnold T.W., Heffening W., et alli., Leyde, E.J. Brill-Paris, A. Picard, 1916-1927. Coédition assurée maintenant par Maisonneuve-Larose (Paris), 6 vol. pour l'ancienne édition.

ENCYCLOPAEDIA UNIVERSALIS, Paris, *Encyclopaedia Universalis France,* 1968, 20 vol.

ENGELS F., *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'Etat,* Paris, Ed. Sociales, 1966.

FAHD T., *La divination arabe*, Etudes religieuses sociologiques et folkloriques sur le milieu natif de l'Islam, Leiden, E.-J. Brill, 1966.

FANON F., *Sociologie d'une Révolution* (L'an V de la révolution algérienne). Paris, Petite Collection Maspero, 1968 (1[re] édit. 1959).

FARES B., *L'honneur chez les Arabes avant l'Islam*, Paris, Libr. d'Amérique et d'Orient Adrien-Maisonneuve, 1932.

FEDIDA P., *«L'extrémité du désir»*, in Psychanalyse à l'Université, t. I, n° 2, mars 1976, pp. 279-290.

FEKKAR Y., *«La femme, son corps et l'Islam en Algérie»*, in Le Maghreb musulman en 1979, C.R.E.S.M./C.N.R.S., 1981, pp. 135-146.

FERAUD L., *«Notice sur les Oulad Abd-en-Nour»* in Ann. Soc. Archéol. Const., vol. VIII.

FERENCZI S., *Thalassa, psychanalyse des origines de la vie sexuelle*, Paris, Payot, P.B.P., 1969.

- **«Mots obscènes, contribution à la psychologie de la période de latence»**, in Œuvres complètes, t. I, 1908-1912, Paris, Payot, 1968 pp. 126-137.

FERRETTI C., *Sténose du méat urétral chez l'enfant et circoncision*, Paris, Ed. médicales et universitaires, 1971, 37 p. (thèse de médecine, Paris V, n° 142).

FLAUBERT, **«Novembre»**, in Œuvres, Paris, Gallimard, coll. *La Pléiade*, t. 2, 1952, pp. 485-536.

FLIESS W., *Les relations entre le nez et les organes génitaux féminins*, présentées selon leurs significations biologiques, Paris, Le Seuil, 1977.

FLEGEL J.-C., *The Psychology of clothes*, London, The Hogarth Press and the Institute of Psycho-analyis, 5e édit., 1971.

FREUD S., *Trois essais sur la théorie de la sexualité* (Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie-1905), trad. B. Reverchon-Jouve, Paris, Gallimard, 1971).

- *Le mot d'esprit et ses rapports avec l'inconscient (Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten-1905)*, trad. M. Bonaparte et Nathan, Paris, Gallimard, 1971.

- *La vie sexuelle*, trad. J. Laplanche et coll., Paris, P.U.F., 1971, 5e édit. dont «Contribution à la vie amoureuse: III, Le tabou de la virginité» (Beitrege zur Psychologie des Liedeslebens; III: Das Tabu der Virginitet, 1918), trad. D. Berger, pp. 66-80.

- *«L'inquiétante étrangeté»* (Das Unheimliche-1949), in Essais de psychanalyse appliquée, Paris, Gallimard, 1976, pp. 163-210.

- ***«La tête de Méduse»*** **(Das Medusenhaupt-1922)**, trad. J.D. Nasio et J. Taillandier in ORNICAR?, n° 5, hiver 1975-1976, pp. 86-87.

- ***«De quelques mécanismes névrotiques dans la jalousie***, *la paranoïa et l'homosexualité» (Uber eineige neurotische Mechanismen bei Eifersucht, Paranoïa und Homosexualitet-1922)*, trad. J. Lacan, in Rev. française de psychanalyse, 1932, V, n° 3, pp. 391-401.

- ***Inhibition, symptôme et angoisse*** (Hemmung, Symptom und Angst-1926), trad. M. Tort, Paris, P.U.F., 1971.

- ***Névrose, psychose et perversions***, **trad.** J. Laplanche et coll., Paris, P.U.F., 1973.

FRIEDMAN *L.-J., «Viginitet in der Ehe, der Konflikt zwischen Liebe und Aggression»*, in Psyché, n° 17, 1963, pp. 185-196.

GAIGNEBET Cl., *Le folklore obscène des enfants*, Paris, G.-P. Maisonneuve et Larose, 1974.

GALLEY/AOUDA, *Badr az-zîn et six contes algériens*, Paris, A. Colin, coll. «Classiques africains», 1971.

GARDET L., *Les hommes de l'Islam* (Approche des mentalités), Bruxelles, Ed. Complexe, 1984.

GAUDRY M., *La femme chaouia de l'Aurès*, Paris, Libr. Or. P. Geuthner, 1929.

- *La société féminine au djebel Amour et au Ksel*, étude de sociologie nord-africaine, Alger, Société Algérienne d'Impressions Diverses, 1961.

GAUTHIER X., *Surréalisme et sexualité*, préf. de J.-B. Pontalis, Paris, Gallimard, coll. «Idées», 1971.

GESSAIN R., *«Vagina Dentata»* dans la clinique et la mythologie in La Psychanalyse, vol. 3, 1957, pp. 247-295.

GHAZALI, Le livre des Bons *Usages en Matière de Mariage*, extrait de l'Ib'ya' 'ouloum ed-Dîn ou: Vivification des sciences de la foi, trad. L. Bercher et G. H. Bousquet, Paris, A. Maisonneuve-Oxford, J. Thornten and Son - Alger, Impr. de Giviauchain et Cie, 1953.

GOICHON A.-M., La vie féminine au M'zab, étude de sociologie musulmane, Paris, Libr. Orientaliste P. Geuthner, 1927.

GOMBROWICZ W., *Bakakaï* (contes), Paris, Denoël, col. «Lettres nouvelles», 1967.

GORDON P., *L'initiation sexuelle et l'évolution religieuse*, Paris, P.U.F., 1964.

GRANOFF W., *La pensée et le féminin*, Paris, Ed. de Minuit, 1976 (chap. «Membranes, pellicules: l'hymen», pp. 186-204).

GREEN A., *«De la bisexualité au gynocentrisme»*, postface aux Blesures symboliques de B. Bettelheim, Paris, Gallimard, 1971, pp. 213-234.

GRODDECK G., Au fond de l'homme, cela (Le livre du ça), trad. L. Junel, Paris, Gallimard, 1963.

- **La maladie**, l'art et le symbole, Paris, Gallimard, 1969.

GROSRICHARD A., Structure du sérail, La fiction du despotisme asiatique dans l'Occident classique. Paris, Ed. du Seuil, 1979.

HANRY P., *Erotisme africain, Le comportement sexuel des adolescents guinéens*, Paris, Payot, 1970.

HERBER J., *«Tatouage du pubis au Maroc»* in Revue d'ethnographie et des traditions populaires, Paris, Soc. française d'ethnographie, 1922, t. III, n° 912, pp. 37-47.

HERODOTE, *L'Enquête, IV*, Paris, Gallimard, col. La Pléiade, 1964.

HEYMER A., *Vocabulaire éthologique* (all., angl., fr.), Berlin et Hambourg, Parey/Paris, P.U.F., 1977.

HORNEY K., *La psychologie de la femme*, trad. G. Rintzler, Paris, Payot, 1969.

IBN HAZM, *Le collier de la colombe* (Tawq al-hamâma), trad. L. Bercher, Paris, Papyrus, 1983.

IBN KHALDOUN, *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrinole*, trad. Baron de Slane, t. 2.

- **Prolégomènes, trad.** *Baron de Slane*, Paris, L. Orientaliste P. Geuthner, 1936.

- ***Discours sur l'histoire universelle, Al Muqaddima,*** **trad.** V. Monteil, Paris, Sindbad, 1967-1968, t. 2.

ISRAEL L., *L'hystérique, le sexe et la médecine*, Paris, Masson, 1976.

JACQUES-MEUNIE D., *Le prix du sang chez les Arabes de l'Atlas*, Paris, Impr., Nouvelle, 1964.

JAMES E.O., *Le culte de la Déesse-Mère dans l'histoire des religions*, Paris, Payot, 1960.

JONES E., *Essais de psychanalyse appliquée*, t. 3 - Psychanalyse, folklore et religion, trad. de l'anglais N. Pathé, Paris, Payot, 1973.

JOUAD H., LORTAT-JACOB B., *La saison des fêtes dans une vallée du Haut-Atlas*, Paris, Ed. du Seuil, 1979.

JOUIN J., *«Du language imagé des citadines marocaines»*, in Actes du premier Congrès d'études des cultures méditerranéennes d'influence arabo-berbère, sous la direction de M. Galley, Alger, S.N.E.D., 1973, pp. 365-370.

KASHAMURA A., *Famille, sexualité et culture*, Essai sur les mœurs sexuelles et les cultures des peuples des Grands Lacs africains, Paris, Payot, 1973.

KATEB Y., *Le cercle des représailles*, Paris, Ed. du Seuil, 1959.

KHALIL (Ibn Ishaq ibn Ja'quob al-Maliki), *Code musulman, rite malékite*, texte établi et trad. N. Seignette, Paris, A. Challamel, 1911.

KHATIBI A., *La blessure du nom propre*, Paris, Denoël, 1974.

KHAYYAM O., Robaiyat, trad. du persan par F. Toussaint, Paris, H. Piazza, 1940.

- ***Rubaiyyat***, Téhéran, AmirKabir, 1961.

KLEIN M., et alli., *Développement de la psychanalyse*, Paris, P.U.F., 1966.

KLEIST H. de, *«La cruche cassée»* in Théâtre, trad. de l'all. S. Geissler, Paris, Denoël, 1956, pp. 193-259.

LABICA G., *Le rationalisme d'Ibn Khaldoun*, extraits de la Muqaddima, Alger, Centre pédagogique maghrébin-Paris, Hachette, 1965.

LACAN J., *«Propos directifs pour un congrès sur la sexualité féminine»*, in Ecrits, Paris, Ed. du Seuil, 1966, pp. 725-736.

LACOSTE-DUJARDIN C., *Dialogue de femmes en ethnologie*, Paris, Mzspero, 1977.

LAGACHE D., *«De l'homosexualité à la jalousie»*, in La psychologie du criminel, Œuvres, II, 1947-1952, Paris, P.U.F., 1979, pp. 97-112.

LAHBABI M.-A., *Le personnalisme musulman*, Paris, P.U.F., 1967.

LALANDE A., *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, P.U.F., 1968.

LAPLANCHE J., «La défense et l'interdit», in La Nef, n° 31, juil.-oct. 1967, pp. 43-55.

- ***Hoelderlin et la question du père***, Paris, P.U.F., 1969.

- ***Vie et mort en psychanalyse***, Paris, Flammarion, 1970.

- ***«Une métapsychologie à l'épreuve de l'angoisse»*** in Psychanalyse à l'Université, t. 4, n° 16, sept. 1979, pp. 709-722.

- ***Problématiques,*** Paris, P.U.F., t. I, L'angoisse; t. 2, Castration-Symbolisation; t. 3, La sublimation, 1980.

En collaboration avec J.-B. Pontalis:

- ***Fantasme originaire,*** fantasme des origines, origine du fantasme, Paris, Ed. des Grandes-Têtes-Molles de notre époque, (tiré à part de la revue Les temps Modernes, n° 215, avril 1964, pp. 1833-1868).

- ***Vocabulaire de la psychanalyse***, Paris, P.U.F., 1967, 5e édit., 1976.

LAPLANTINE F., *Les 50 mots clefs de l'anthropologie,* Toulouse, Privat, 1974.

LARGUECHE E., *L'effet injure*, Paris, P.U.F., «Voix nouvelles en psychanalyse», 1983.

LASCAULT G., *Figurées, défigurées, petit vocabulaire de la féminité représentée,* Paris, U.G.E., col. 10/18, série «Esthétique», 1977.

LATAILLADE L., *Coutumes et superstitions obstétricales en Afrique du Nord, Alger,* **Impr. G. Charray**, 1936, 171 p. (Thèse de médecine, Alger, 1936, n° 7).

LEDERER W., *Gynophobia ou la peur des femmes,* Paris, Payot, 1970.

LEGEY, *Essai de folklore marocain,* Paris, Geuthner, 1926.

LE GUERINEL N., *«Les fantasmes de la relation thérapeutique dans une autre culture»* in Fantasme et formation, Paris, Dunod, coll. «Inconscient et culture», 1973, pp. 140-149.

LEIRIS M., ***L'âge d'homme***, Paris, Gallimard, 1972.

LEMSINE A., Ordalie des voix, Paris, Nlle Soc. des Ed. Encre, 1983.

LEON-DUFOUR X., Dictionnaire du Nouveau Testament, Paris, Ed. du Seuil, 1975.

LE ROY LADURIE E., *«L'aiguillette»,* in Europe, mars 1974, pp. 134-146.

LEVI-MAKARIUS L., *Le sacré et la violation des interdits*, Paris, Payot, 1974.

LEVI-STRAUSS Cl., *Les structures élémentaires de la parenté,* La Haye-Paris, Mouton et Cie, 1967.

- ***Anthropologie structurale,*** Paris, Libr. Plon, 1958.

- ***Anthropologie structurale II***, Paris, Libr. Plon, 1973.

LEWINTER R., Groddeck et le royaume millénaire de Jérôme Bosch, Paris Ed. Champ Libre, 1974.

LITTMAN E., *«Alf Layla wa-Layla»*, in Encyclopédie de l'Islam, 1975, t. I, pp. 369-375.

LOPEZ-IBOR J.-J., *«Conflits névrotiques et mariage»* in Mariage et célibat, Paris,Ed. du Cerf, 1965, pp. 99-110.

LOTHE H., *«Au sujet du port du voile chez les Touaregs et les Teda»*, in Notes Africaines, Dakar, n° 52, 1959, pp. 108-111.

LUNEAU R., *Les chemins de la noce,* La femme et le mariage dans la société rurale au Mali, Lille, Université Lille III, Service de reproduction des thèses, 1975.

MACHIAVEL, *«La mandragore»* (théâtre), in Œuvres complètes, Paris, Gallimard, col. La Pléiade, 1952, pp. 187-236.

MALINOWSKI B., *La sexualité et sa répression dans les sociétés primitives*, trad. J. Jankélévitch, Paris, Payot, 1967.

MARANZ G., *«Les conséquences de la circoncision, essai d'explication psychanalytique de l'antisémitisme»*, in Psyché, n° 8, 1947, pp. 731-745.

MAREAIS W., *«L'euphémisme et l'antiphrase dans les dialectes arabes d'Algérie»*, in Orientalische Studien, Théodore Neldeke zum Siebzigsten Geburtstag (2 Merz 1906), Carl Bezold-esterband Gieszen-Verlag, Alfred Tepolmann, 1906, pp. 425-438.

MARCHAND H.-F., *«La défloration digitale vindicative en milieu musulman»*, in Mélanges d'anthropologie et de soicologie nord-africaine, Alger, Vollet, 1951, pp. 157-165.

MARROU H.I., *Les troubadours*, Paris, Ed. du Seuil, 1971.

MASSIGNON L., *Parole donnée*, Paris, U.G.E., col. 10/18, 1970.

- ***Idem aux Ed. du Seuil***, 1983, pp. 273-280.

- ***Diwân de Al-Hallaj***, Paris, Ed. du Seuil, 1981.

MAZAHERI A., *La vie quotidienne des musulmans au Moyen Age* (X^e^-XIII^e^ siècle), Paris, Hachette, 1951.

MEAD M., *Mœurs et sexualité en Océanie*, Paris, Plon, 1963.

- *L'un et l'autre sexe*, Paris, Gonthier, 1966.

MERNISSI F., *Le harem politique, Le Prophète et les femmes*, Paris, Albin Michel, 1987.

MICHEA J., *«Technologie culturelle»*, in Ethnologie générale, Paris, Gallimard, coll. La Pléiade, 1968, pp. 823-880.

MICHON J.-L., *Le Sufi marocain Ahmad Ibn 'Ajiba* (1746-1809) et son mi'râj, Paris, Librairie philosophique Vrin, 1973.

MIQUEL A., *L'Islam et sa civilisation VII^e^-XX^e^ s.*, Paris, A. Michel, 1977.

MISKAWAYH, *Traité d'éthique* (Tahdib al-'Akhlaq wa tathir al-'A-'Raq) trad.

M. Arkoun, Damas, Institut français de Dams, 1969.

MORERE M., *Influence de l'amour courtois hispano-arabe sur la lyrique des premiers troubadours*, Melun, Impr. Administrative, 1972.

M'RABET F., *La femme algérienne*, Paris, Maspero, 1979.

- *«La femme dans le Tiers Monde: le cas du Maghreb»*, in Encyclopaedia Universalis, Paris, 1968, vol. 6. pp. 1007-1010.

NABOKOV V., Lolita, paris, Gallimard, 1959.

NAHAS H., *La femme dans la littérature existentielle*, Paris, P.U.F., 1957.

NEFZAOUI M., *Le jardin parfumé* (Al-Rawdh el 'âter fi nuzhati-el-khâter), Tunis, Al-Manar, vers 1523 -texte en arabe-, trad. en français R. Khawam, Paris, Ed. Phébus, 1976.

NELLI R., *L'érotique des troubadours*, Paris, U.G.E., col. 10/18, t. 2, 1975.

NEMECECK O., Die Wertschetzung der Jungfreulichkeit, Wien, Asexl Verlag, 1953.

NICOLAS F., *«Le voilement des Twaregs»,* in Mémoires de l'I.F.A.N., Dakar, n° 10, 1950, pp. 492-502.

NUNBERG H., *«Tentative de rejet de la circonsision»,* in Nouvelle Revue de Psychanalyse, vol. 7, printemps 1973, pp. 205-228.

OLIVIER J., *L'alphabet de l'imperfection et malice des femmes,* Rouen, J.B. Besongne, 1863, 456 p. (cote B.N. 8° le senne 4352).

ORTIGUES M.-C. et E., Œdipe africain, Paris, U.G.E.-Plon, col. 10/18, 1973.

OTTO W.F., Dionysos, le mythe et le culte, Paris, Mercure de France, 1969-Chap. 15: «Dionysos et les femmes», pp. 180-189.

OUGOUAG-KEZZAL C., *«Le costume et la parure de la mariée à Tlemcen»,* in Libyca, Alger, n° 18, 1970, pp. 253-268.

PAQUES V., *L'arbre cosmique dans la pensée et la vie quotidienne du Nord-Ouest africain,* Paris, Université de Paris-Institut d'ethnologie, 1964.

PAULME D., *La mère dévorante,* Essai sur la morphologie des contes africains, Paris, Gallimard, 1976.

PELLAT exchange., *«Les esclaves-chanteuses de Gahiz»,* in Arabica, X2, 1963, pp. 121-147.

PERES H., *«La poésie à Fès sous les Almoravides et les Almohades»,* in Hespéris, t. XVIII, Fasc. I, 1934, pp. 9-40.

- ***La poésie andalouse en arabe classique au XI^e s.***, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient A. Maisonneuve, 1953.

PESLE O., *La femme musulmane dans le droit, la religion et les mœurs, Rabat,* Ed. La Porte, 1946.

PESTALOZZA U., *L'éternel féminin dans la religion méditerranéenne,* Bruxelles, Revue d'études latines, 1965.

PLUTARQUE, *Isis et Osiris,* Trad. M. Meunier, Paris, Ed. de la Maisne, 1979.

PONTALIS J.-B., *«L'insaisissable entre deux: bisexualité et différence des sexes»,* in Nouvelle Revue de Psychanalyse, n° 7, printemps 1973, pp. 13-23.

- (en coll. avec J. Laplanche) Vocabulaire de psychanalyse, Paris, P.U.F., 1976.

POUILLON J., *«Une petite différence?»,* à la suite de les blessures symboliques de B. Bettelheim, Paris, Gallimard, 1971, pp. 235-247.

PREMARE A. de, *«La mère et la femme dans la société familiale traditionnelle au Maghreb: essai de psychanalyse appliquée»,* in Bull. de psychologie, XXVIII, 314, n° 1-6, 1974/75, pp. 295-304.

PREMIERS PSYCHANALYSTES (LES), Minutes de la Société Psychanalytique de Vienne, I, 1906-1908, édité par H. Nunberg et E. Federn, trad. de l'all. N. Schwab-Bakman, Paris, Gallimard, 1976, 424 p. (Séance du 16 oct. 1907: «De l'impuissance fonctionnelle»).

RADCLIFFE-BROWN A.R., Structure et fonction dans la société primitive, Paris, Ed. de Minuit, 1968.

RANK O., Le traumatisme de la naissance, étude psychanalytique, Paris, Payot, P.B.P., 1968.

RAVIS-GIORDANI G., *«La femme corse dans la société villageoise traditionnelle: statuts et rôles»,* in Femmes corses et méditerranéennes, Colloque Ajaccio, Ed. Maison de la culture de la Corse, 1976 -Etudes corses, n) 6-7, pp. 6-19.

REBOUL J., *«La tache d'encre: sexualité féminine et névrose obsessionnelle»* in La Psychanalyse, vol. 7, 1964, pp. 201-211.

REED E., Féminisme et anthropologie, Paris, Denoël-Gonthier, 1979.

REIK Th., Le rituel: psychanalyse des rites religieux, Paris, Denoël, 1974.

RESCH Y., Corps féminin, corps textuel, essai sur le personnage féminin dans l'œuvre de Colette, Paris, C. Klincksieck, 1973.

RIVIERE J., *«La féminité en tant que mascarade»,* trad. V. Smirnoff in La Psychanalyse, vol. 7, 1964, pp. 257-270.

RIYA S. (pseud. de Rasid Pacha), *Harems et musulmanes, lettres d'egypte,* Paris, F. Juvien, 1902.

ROINSON M., Mahomet, Paris, ed. du Seuil, 1968.

ROHEIM G., Psychanalyse et anthropologie, Culture, personnalité, inconscient, Paris, Gallimard, 1967.

- ***Héros phalliques et symboles maternels dans la mythologie australienne:*** Essai d'interprétation psychanalytique d'une culture archaïque, Paris, Gallimard, 1970.

- ***Origine et fonction de la culture***, Paris, Gallimard, col. Idées, 1972.

ROMI (pseud. de M. Robert), Les maisons closes dans l'histoire, l'art, la littérature et les mœurs, Paris, Ed. Berg, 1965, 2 tomes.

- ***Mythologie du sein***, Paris, J.-J. Pauvert, 1965.

ROUSSEAU J.-J., Œuvres complètes IV, Paris, Gallimard, col. La Pléiade, 1969. (*«Emile ou de l'éducation»*, pp. 245-877).

safouan M., Etudes sur l'œdipe, introduction à unethéorie du sujet, Paris, Ed. du Seuil, 1974.

- ***La sexualité féminine dans la doctrine freudienne***, Paris, Ed. du Seuil, 1976.

SERHANE A., *Les enfants des rues étroites*, Paris, Ed. du Seuil, 1986.

SION S., La circoncision: considérations historiques, sociologiques et médico-chirurgicales, Paris, Dupuytren-Copy, 1970. (Thèse de médecine, Paris n° 29).

SLAMIA M., Contribution à l'étude de la circoncision: historique et technique, thèse de médecine, Paris, 1950, n° 556.

SMITH P., *«L'efficacité des interdits»* in L'Homme, t. XIX, n° 1, janv.-mars 1979, pp. 5-47.

SOLIE P., Médecines initiatiques, Aux sources des psychothérapies, Paris, Ed. Epi, 1976.

SONNECK M.-C., *«Six chansons arabes en dialecte maghrébin»*, in Journal Asiatique, juil.-oct. t. XIII-XIV, 1899.

SOURDEL D. et J., *La civilisation de l'Islam classique*, Paris, Arthaud, 1968.

SPIES O., *«Mahr»*, in Encyclopédie de l'Islam, Leiden, E.-J. Brill/Paris, C. Klincksieck, 1936, pp. 142-144.

STECKEL W., *La femme frigide*, Paris, Gallimard, 1950.

STOCKER A., *«Essai psychanalytique sur la "Cruche cassée" de Greuze»*, in Encéphale, 1921, pp. 78-84.

SUTTER J.-M., PELICIER Y., *«Mariage et psychoses nuptiales en milieu algérien musulman»* in Mariage et célibat, Paris, Ed. du Cerf, 1965, pp. 111-116.

TAAL A., *«Variations et usages du voile dans deux villes d'Iran»*, in Objets et Monde, Paris, II, 1970, pp. 95-116.

TABARI, *Les prophètes et les rois*, De la création à David, Paris, Sindbad, 1984, pp. 150/157.

TILLION G., *«Les femmes et le voile dans la civilisation méditerranéenne»*, in Mélanges Julien (Charles-André), Paris, P.U.F., 1964, pp. 25-38.

- ***Le harem et les cousins,*** Paris, Ed. du Seuil, 1966.

TOMICHE N., *«La femme en Islam»*, in Histoire mondiale de la femme, dir. P. Grimal, Paris, Nouvelle Librairie de France, 1974.

TOUALBI N., *La circoncision, blessure narcissique ou promotion sociale»*, in Bulletin de Psychologie, XXVIII, 1974-1975, n° 1-6, pp. 345-349.

TURKI A.-M., *«Femmes privilégiées et privilèges féminins dans le système théologique et juridique d'Ibn Hazm»*, in Studia Islamica, Paris, XLVII, G.-P. Maisonneuve et Larose, 1978, pp. 25-82.

VADET J.-Cl., *L'esprit courtois en Orient dans les cinq premiers siècles de l'Hégire,* Paris, G.-P. Maisonneuve et Larose, 1968.

VAN DER LEEUW G., *La religion dans son essence et ses manifestations*, Paris, Payot, 1970.

VAN GENNEP A., *Les rites de passage*, La Haye-Paris, Mouton, 1969.

VATIN C., *Recherches sur le mariage et la condition de la femme mariée à l'époque hellénistique,* Paris, Ed. E. de Boccard, 1970.

VATSAYANA, Le Kama Soutra, Manuel d'érotologie hindoue, Paris, M. Trinckel, 1973.

VERDIER F., Façons de dire, façons de faire, La laveuse, la couturière, la cuisinière, Paris, Gallimard, 1979.

VIAL C., Le personnage de la femme dans le roman et la nouvelle en Egypte de 1914 à 1960, Lille, Service de reproduction des thèses, 1974.

WALTHER W., *Femmes en Islam*, Paris, Ed. Sinbad, 1981.

WEININGER O., *Sexe et caractère*, Paris, L'Age d'Homme, 1975.

WENSINK J., *«Khitan»*, in l'Encyclopédie de l'Islam, Leyde, E.-J. Brill-Paris, A. Picard, 1927, pp. 1013-1016.

WESTERMARCK E., *Les cérémonies du mariage au Maroc,* Paris, E. Leroux, 1921.

- *Survivances païennes dans la civilisation mahométane,* Paris, Payot, 1935.

WOLKOW T., *«Rites et usages nuptiaux en Ukraine»*, in l'Anthropologie, 1891, t. 2, pp. 408-437; 1892, t. 3, pp. 541-588.

WORLD HEALTH ORGANIZATION (WHO) - REGIONAL OFFICE FOR THE EASTERN MEDITERRANEAN (EMRO), Traditional practices affecting the health of women and children, Female circumcision, chilhood marriage, nutritional taboos, etc. Report of a Seminar, Khartoum, 10-15 février 1979.

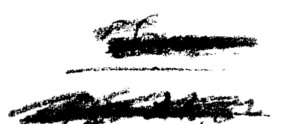
ZARKA C., *«Maison et société dans le monde arabe»*, in L'Homme, Paris, t. XV, n° 2, avril-juin 1975, pp. 87-102.

ZERDOUMI N., *Enfants d'hier,* l'éducation de l'enfant en milieu traditionnel algérien,

---

* **أبو الفضل أحمد بن محمد النيسابوري** ، *مجمع الأمثال* ، دار الفكر للطباعة والنشر ، بيروت .
* **ابن حزم** ، *طوق الحمامة في الإلفة والآلاف* ، قدم له وحققه : الدكتور إحسان عباس ، دار المعارف للطباعة والنشر ، سوسة - تونس .
* **ابن خلدون** ، *المقدمة* ، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ، بدون تاريخ .
* **ابن منظور** ، *لسان العرب* ، دار صادر .
* **البخاري** : *صحيح البخاري* ، دار الفكر ، الطبعة الأولى 1991 .
* **الشيخ صالح عبد السميع الآبي الأزهري** ، *الثمر الداني في تقريب المعاني* ، شرح رسالة ابن أبي زيد القيرواني ، دار الفكر ، (ت) .
* **الشيخ محمد النفزاوي** : *« الروض العاطر في نزهة الخاطر »* ، (حوالي 1523) ، طبعة وتاريخ : بدون المولى أحمد بن سلمان ، عودة الشيخ إلى صباه في القوة على الباه ، طبعة بدون .

المحتويات



تم الطبع بمطابع أفريقيا الشرق 2010

159 مكرر ، شارع يعقوب المنصور ، الدار البيضاء

الهاتف : 04 95 25 0522 / 13 98 25 0522

الفاكس : 20 29 25 0522 / 80 00 44 0522

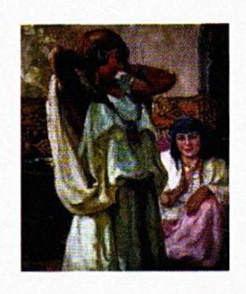
مكتب التصفيف الفني : 54 / 53 67 29 0522

الدار البيضاء

الجنس والحريم
روح السراري

إن الحديث عن الجنس أو معايشته «خارج القواعد المتعارف عليها» ، هنا بالضبط أكثر من أي بقعة أخرى في العالم ، يُنْظَر إليهما كفعل لأشد الناس زندقة وكفرا . بل إن مجرد الحديث عن جنس من هذا النوع ، وقراءة نص ما يتحدث عنه بنيَّةٍ أخرى غير نية الشجب والعقاب ، يَبْدُوان في نظر الأخلاق العامة شيئا مطابقا للخطأ أو لاستهلاك الممنوع .

إذا كان هذا العمل لا يبحث ، بأية طريقة من الطرق ، عن الدفاع عن أية ممارسة جنسية بعينها ، فإنه يراهن على أنْ يكون ملتقى لعدد من «المهمشات» التي تعالج في ميدان علم النفس المرضي وعلم الاجتماع الثقافي .



JANOGE JEANNE (1890 - ?)

Les deux amies

ISBN 9981-25-431-2

